

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحدثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الثاني

إشراف وتحرير:

د. علي عبود المحمداوي

تأليف:

مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:

علي حرب



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية



مكتبة هُؤْمَن قَرِيش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
(الإمام الصادق ع)

moamenquraish.blogspot.com

موسوعة الأبحاث الفلسفية

للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي

من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الثاني

موسوعة الأبحاث الفلسفية

للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي

من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الثاني

إشراف وتحرير:

د. علي عبود المحمداوي

تأليف:

مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:

علي حرب

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef



الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

منشورات ضفاف
DIFA PUBLISHING



الرباط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 2-0916-01-614-978

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

149 شارع حسبية بن بوعلی
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: +213 21676179
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com
هاتف الرياض: +966509337722
هاتف بيروت: +9613223227

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

المحتويات

- الجزء الثاني -

831	جون بول سارتر (1905-1980) بقلم: سميرة بيدوح.....
855	ميشيل فوكو (1926-1984) بقلم: عمر بن بو جليدة.....
885	كارل شميت (1888-1985) بقلم: مصطفى الحداد.....
933	ميشال دو سارتر (1925-1986) بقلم: د. محمد شوقي الزين.....
973	هانس جوناكس (1903-1993) بقلم: د. أم الزين بن شيخة المسكيني.....
1005	كارل بوبر (1902-1994) بقلم: أ. زروخي الشريف.....
1027	بول فييرآبند (1924-1994) بقلم: د. كريم موسى.....
1069	جيل دولوز (1925-1995) بقلم: فاطمة الزهراء بن زردة.....
1111	توماس كون (1922-1996) بقلم: د. كريم موسى.....
1145	جان فرانسوا ليوتار (1924-1998) بقلم: د. عبد القادر بودومة.....
1169	هانز جورج غادامير (1900-2002) بقلم: عبد الله بريمي.....
1211	جون رولز (1921-2002) بقلم: أ. عبد العزيز ركح.....
1229	جاك دريدا (1930-2004) بقلم: د. قواسمي مراد.....
1253	بول ريكور (1913-2005) بقلم: د. عبد الله بريمي.....
1293	جان بودريار (1929-2007) بقلم: د. علي عيود المحمداوي.....
1323	ريتشارد رورتي (1931-2007) بقلم: د. علي عيود المحمداوي.....
1365	جيل غاستون غرانجي (1920-...) بقلم: عبد السلام عمور.....
1405	ادغار موران (1921-...) بقلم: زهير الخويلدي.....
1435	فرانسوا داغوني (1924-...) بقلم: أ. العمري حريوش.....
1477	يورغن هابرماس (1929-...) بقلم: الناصر عبد اللاوي.....
1505	امبرتو ايكو (1932-...) بقلم: د. اليامين بن تومي.....
1525	بيتر سلوترديك (1947-...) بقلم: أماني أبو رحمة.....
1561	سلافوي جيجيك (1949-...) بقلم: مصطفى الحداد.....
1589	أكسل هونيث (1949-...) بقلم: د. كمال بومنير.....
1605	سيلا بن حبيب (1950-...) بقلم: عزيز الهاللي.....

— الجزء الثاني —

جون بول سارتر

(1980-1905)

جون بول سارتر

(1905-1980)

سمية بيدوح

باحثة وكاتبة من تونس

حياة سارتر:

ولد سارتر عام 1905 في الواحد والعشرين من جوان في باريس، ينتمي هذا الفيلسوف المتعدد¹ وهو لفظ للأستاذ فتحي المسكيني ورد في كلمة العدد: "إن سارتر متعدد من أجل أنه في كرة واحدة، أديب وفيلسوف ومثقف. وهذا التعدد ليس عرضاً، فإن نصوصه مركّب طريف من الحدوس اليومية والتصورات المثيرة والوضعيات القصوى. إنها تجريب مستمر على الحياة والكتابة والحريّة، دونما تعصّب خاص أو فواصل أكاديمية ولا أخلاق مؤقتة. ولذلك فتعدد سارتر واقعة شخصية وسلوك نظري وموقف أصيل، في آن. إن أعماله تدرّب مقصود على المشي في طرق عدّة وبروح قادرة في كلّ مرة على مرح وجودي غير مسبوق"² هذا الكاتب والروائي والفيلسوف والسياسي والفنان والمثقف ابن لوالد شغل خطة ضابط بالبحرية الفرنسية ولكن القدر حرّمه منه في عامه الأول إثر وفاته في الهند الصينية فتزوجت أمه آن ماري من مهندس في البحرية وانتقل للعيش معها في مدينة لاروشيل والتي بها عرف معنى البورجوازية التي انتقدها لاحقاً في مؤلفاته. عاد إلى باريس وتحصل على شهادة البكالوريا وتخرّج عام 1925 من دار المعلمين العليا "شوايتزر" ثم نال شهادة التبريز في الفلسفة، عيّن أستاذاً في معهد هافر الثانوية في عام 1931 وكان يغتنم فرصة العطلة الصيفية للتجول بين البلدان نذكر منها:

1 المجلة التونسية للدراسات الفلسفية بعنوان "سارتر المتعدد" في عدد مزدوج 40-41 طبع

العدد بدعم من المركز الفرنسي للتعاون 2006.

2 نفس المرجع ص 3.

إيطاليا ومصر واليونان، فكان ثراءه المعرفي ولید دراسته وإطلاعہ على الحضارات القديمة وإهتمامہ بفلسفاتہا، جمعته صداقة مع بول نيزان في سن مبكرة في الثانوية وأحب حبا حرا واستثنائيا الأدبية الفرنسية سيمون دي بوفوار 1929 أثناء دراسته في دار المعلمين فجمعتهما علاقة الصداقة التي تواصلت إلى موته وفي نفس العام نال المرتبة الأولى في التبريز، درّس عام 1933 بالمعهد الفرنسي ببرلين.

جمع سارتر منذ الثلاثينات عددا من المعجبين بأرائه وكانوا يجتمعون في مقهى "الضفة اليسارية" على نهر السان حيث نُقِشت في هذا المقهى العديد من المفاهيم والاهتمامات في كل المجالات الفنية والأدبية والفلسفية والسياسية التي كانت يفرزها الوضع الراهن آنذاك لتشكل بدورها فلسفة سارتر لأن الفيلسوف ولید بيئته.

ولا تغفل عن التذكير بأن سارتر التحق بالجيش الفرنسي عام 1939 إبان نشوب الحرب العالمية الثانية وأسر من القوات الألمانية في العام الموالي 1940 وتم سجنه في ألمانيا إلا أنه فرّ من السجن ملتحقا بالمقاومة الوطنية الباريسية. كل ما ذكر صقل شخصيته الأدبية والفلسفية والسياسية وأثمر لنا كما هائلا من الكتب الفلسفية والروايات والمسرحيات وأصدر مجلة "الأزمة الحديثة" بالاشتراك مع ريمون أرون وسيمون دي بوفوار وموريس مرلوبونتي سنة 1945 والتقى بروزفليت.

اضطلع سارتر سنة 1948 بالعمل السياسي مؤسسا حزب "التجمع الديمقراطي الثوري" واختلف مع الحزب وكانت القطيعة بينه وبين آلبر كامي وبدأت العلاقة بينه وبين مارتان هيدغار.

اهتمّ بالماركسية والشيوعية وندد بتعذيب الشرطة الفرنسية للثوار الجزائريين وفي سنة 1964 منح جائزة نوبل للآداب لكنه رفضها "زاعما أن هدفه من الكتابة ليس التشريفات الرسمية والجوائز، بل ينبع من التزامه الأدبي بحمل آلام العصر على كتفيه وتحمل مأساة الجيل اللاذع وحسّه الأخلاقي الشجاع"¹.

مما جعل من سارتر شخصية محورية وخاصة في احتجاجات ماي 1968 التي شملت الجامعات الفرنسية والجامعات الأوروبية وتوفي عام 1980 بعد أن فقد بصره

1 مقال لسوزان إدريس بعنوان "جان بول سارتر".

وإصيب بمرض في الرئتين، وما ذكر من حياة سارتر ما هو إلا نبذة متواضعة من جزئيات فيلسوف نتناوله بالبحث لزخم الآراء وتعدد وسخاء المعلومات عن شخصية جون بول سارتر وعلاقاته المتصلة بفلاسفة وروائي وسياسي جيله.

فلسفة سارتر:

للوهلة الأولى وحال ما يذكر اسم جون بول سارتر يتبادر للذهن فيلسوف الوجودية من دون منازع ومفاهيم مصاحبة كالحرية والوعي والاختيار والمسؤولية والآخر الجحيم ومجموعة كتبه الفلسفية ورواياته وعلاقته بسيمون دي بوفوار... وإضافة لذلك مجلته "الأزمة الحديثة" التي أشاعت الفكر اليساري التقدمي رغم أن فيلسوفنا لا ينتمي إلى الحزب الشيوعي وقد تأثر بصديقه الحميم آلبار كامي المنتقد للتصرفات الستالينية بعنف والمؤمن بالوجودية مما جعل سارتر مترددا في تأييده.

بدأ جون بول سارتر يبحث عن فلسفة جادة تكون له دليلا للحياة في هذا العالم المعاصر المليء بالاضطرابات عن طريق التأمل والنظر في هذا العالم ومكانة الإنسان فيه، لقد ابتعد سارتر عن كل الفلاسفة التجريبيين أمثال لوك وهيوم... لأنه رأى أنهم يقلصون المعرفة في الحواس وما الحواس لديهم سوى ما أراه وأسمعه وأشمه وألمسه، لذلك نجده متأثرا بديكارت وخاصة بالكوجيتو الديكارتية "أنا أفكر، إذن أنا موجود" فالفلسفة منطلقها المطلق هو الوعي بالذات أولا: ككائن مفكر وموجود ثم تأثر في ما بعد بإدريون هوسرل (1859-1938) ومارتن هيدغار (1889-1976) التي ارتسمت بفعلهما وجوديته كتحليل لوعي الإنسان الذاتي لعلاقته بالكون وأبرز ما يميز جون بول سارتر هي نظريته الوجودية.

أ- ما الوجودية؟

"إن الفلسفة الموسومة بالوجودية لا تعتبر الواقع موضوعا في مواجهة فاعل عارف، بقدر ما تعتبره وجودا. يحولنا الاحتكاك به، وهي لا تعزل فينا الملكة العارفة لباقي كوننا إذ تجعل الفرد بكامله، بكل استجاباته الوجدانية والشعورية تجاه الأشياء، يشارك في البحث الفلسفي"¹.

1 موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الأول A-G منشورات عويدات، بيروت - باريس الطبعة الثانية 2001، ص 389.

وعرفها **جان فال** بالقول: "الوجودية تلك هي النزعة الفكرية التي سيطرت على الفلسفة الفرنسية، خلال الحرب العالمية الثانية، وما بعدها. للوجودية الفرنسية شكلا، ومنابع شتى: كيركيغارد، هوسرل وهيدغار. ولنا أن نجزم بأن هذه الوجودية الفرنسية، في كل من شكلها المختلفين، فلسفة أنطولوجية، ووظاهرية، بقدر ما هي فلسفة وجودية"¹

تباينت الوجودية الفرنسية المنطلقة من كيركيغارد إلى اتجاهين ينتهي الاتجاه الأول بنا إلى **موريس مرلوبونتي** والثاني إلى **غبريال مارسيل** حيث يشكك كيركيغارد في علاقة العالم بالإنسان الأخرى غير التي لنا، فقد تضافر تأثير كل من كيركيغارد و**إدمون هوسرل** على العالم ووضعوه بين هلالين بينما غبريال مرسال يركز محور تفكيره على تواصل "الأنوات" و**موريس مرلوبونتي** يرد كل نشاطنا إلى فعل الإدراك وذلك عودة إلى النزعة الهوسرلية وكون لنا سارتر من فكره الفلسفي روايات مأساوية نجد فيها مفاهيم مستقاة من أفكار فلسفية ل**هيجل** و**ماركس** و**كيركيغارد** و**نيتشة** و**داروين** مثل: الصراع حتى الموت والعلاقة بين السيد والعبد والوعي غير السعيد وموت الرب والاعتراب كلها مفاهيم من فلاسفة تأثر بهم سارتر فقد ساعدت هذه الفلسفات مع خبرته الأكاديمية على صقل الفلسفة الوجودية الفرنسية وقد دعمها بالقصص والروايات والمسرحيات والمقالات السياسية.

أبرز ما نتعلمه من الوجودية التي قال عنها سارتر: "إن مفهوم كلمة وجودية اتسع اتساعا عظيما أصبحت الكلمة لا تعني معه شيئا على الإطلاق"² هو مبدأ أسبقية الوجود على الماهية وفي ذلك معارضة صارخة للتفكير ذي الأصول الدينية بالقول بأسبقية الماهية على الوجود فكل فرد هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان لذلك حسب الوجودية يوجد الإنسان أولا ثم يكون ماهيته ويؤسس لمشروعه الحر الذي يدعم وجوده فهو في النهاية من يختار ماهيته وهي الميزة التي أشار إليها سارتر، الماهية الإنسانية وهي صفة لا تسحب إلا على الإنسان فتميزه

- 1 جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ترجمة الأب مارون خوري منشورات عويدات بيروت - باريس، الطبعة الرابعة 1988، ص 147.
- 2 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة حياة - بيروت 1978.

عن باقي الكائنات كما هو الشأن بالنسبة للماهية الفردية التي تميزه عن بقية الأفراد، فالإنسان يوجد دون صفة محددة له ثم يكون شخصيته بإختياراته وأفعاله ومواقفه وهذا بحث في الإنسان متناقض إلى الوصول أحيانا إلى اللامعقول، "الإنسان هو كائن أولا، ثم يتحول فيصير هذا الإنسان أو ذاك، وعلى الإنسان أن يخلق ماهيته الخاصة"، في كتاب سارتر الوجودية مذهب إنساني يقدم لنا سارتر لوجوديته بالقول: "إن الوجودية فلسفة متفائلة، إنها فلسفة تضع الإنسان في مواجهة ذاته. حرا يختار لنفسه ما يشاء. وهذا أمر مزعج، لا يعجب الكثير من الناس" إلا أن النظرة للوجودية بحكم توفر فلسفتين تنقسم إلى الوجوديين المسيحيين أمثال غابريال مارسيل وكارل يسبيرس وهما كاثوليكيان والوجوديين الملحدون أمثال هيدغار وسارتر، فالإنسان مسؤول عن نفسه وعن كل الناس كما يقول سارتر فالوجودية ليست فلسفة تأمل وسكون لأنها تحدد الإنسان طبقا لما يفعل وليست فلسفة متشائمة لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه بذلك تكون أكثر الفلسفات تفاؤلا، فلا خلاص ولا أمل إلا بالعمل فهو سبب من أسباب استمرارية الحياة وهي فلسفة أخلاق وعمل والتزام.

إن الإنسان موجود أولا وعليه أن يعي وجوده دون أي سلطة وأن الوجود يعني قبل كل شيء "الوجود الفردي العيني هنا والآن" وإذا كان الوجود تعينا فإن هذا التعين بالذات إنما هو الجسد وهو ما يحدده سارتر بالقول "إن هذا الكائن هنا هو بالضبط الجسد" نفهم بذلك لماذا أكد سارتر على أسبقية الوجود عن الماهية لأن هذه الأخيرة ليست إلا نتاجا للأعمال التي يمكن أن يقوم بها الموجود والموجود ما هو إلا ذات متجسدة في العالم مريدة فاعلة وحرّة. وفي هذا الصدد يحاول سارتر رفع اللبس حول مفهوم الوجود وأسبقيته عن الجوهر يعتمد سارتر إلى إقامة التمييز الدقيق بين "الوجود لأجل ذاته" و"الوجود في ذاته" فهو بذاته له وجود بذاته يعني وجود ماهوي فحين أن الوجود لأجل ذاته هو الكائن الوحيد الذي يمكنه اختيار وجوده ومن هنا نفهم لماذا تعتمد وجودية سارتر على القول بحرية الإنسان.

ب - الحرية والمسؤولية:

"محكوم علينا، يقول سارتر بلسان أحد أشخاص تمثيلية له، بأن نكون أحرارا" فما معنى الحرية؟

بدأ سارتر امتهان الكتابة والتفكير في فترة ما بين الحربين بطريقة منفصلة عن كل رابط اجتماعي ودون أي وعي بالبعد السوسيوسياسي الواقعي. لقد كان مؤمنا بالفردانية وتمسكا بحياته المتحررة مثل روكتتان في أول رواياته "الغثيان" وفي "الكلمات" وأثره لسيرته الذاتية كتب سارتر "لقد كنت روكتتان لقد أظهرت به عدم الرضى عن النفس لإطار حياتي (...)" موهومة للعظم ومدهشة كتبت. ممرح حول وضعيتنا المؤسفة (...)¹ سارتر مثل بطله روكتتان لم يفهم بعد المعنى ولا ثقل الواقع. يقينا كان المشاهد اللطيف لعصره ولكن بقي غريبا لقربه من بطل أباركامي في "الغريب" حيث مدح ذاك الغريب الذي يقول عنه سارتر "إنه الإنسان بين الناس وفي النهاية أنا ذاتي مقابل الأنا² في زمن اللامبالاة السياسية³ الذي كان يصبغ هذا العصر بل شكّلت عقلية جيل بأكمله يذهب عكس التيار، لما يجب أن يكون عليه المثقف في هذه السنوات المجنونة وينطبق عليه العنوان الذي قدمه بول نيزان الصديق الحميم لسارتر لواحد من كتبه وهو "كلب الحراسة" كان وجوبا على الحرب أن تندلع في 1939 بالتعبئة والأسر ليشعر سارتر بأن حريته الخاصة قد انتهكت ويكتشف بذلك المعنى العميق والواقع العيني للحرية وأيضاً للاغتراب والتكافل أو التضامن. تجربة السجن غيّرت جذريا تصرفاته ونظرة للعالم كما أشار لذلك في سيرته الذاتية، الحرب كشفت قوة الأشياء وقسمت حياته إلى قسمين "عصر العقل" أين يكتمل المرور من الشباب إلى النضج، هذا ما مكّني من المرور من الفردانية والفرد الخالص أمام الحرب والاجتماعي والاجتماعية هذا هو المنعرج في حياتي من قبل دفعني لكتابة "الغثيان" حيث كانت العلاقة بالمجتمع ميتافيزيقية وفي ما بعد حملني لـ "نقد العقل الديالكتيكي"⁴ في الآن

1 Jean -Paul Sartre, les mots, Paris, Gallimard, 1965, p. 210.

2 Jean Paul Sartre, Explication de l'étranger in essais critiques, stations, Paris, Gallimard 1947p 95-96.

3 Jean Paul Sartre, les carnets du drôle de guerre, Paris Gallimard, 1983, carnet XI, février 1940 p. 216.

4 Jean Paul Sartre, Autoportrait à soixante -dix ans, in: situations X, Paris, Gallimard, 1976, p. 180.

نفسه تلاحظ التغير الجذري للوعي بالذات والعالم والذي سيمهد الطريق للروائي والفيلسوف نحو المثقف الملتزم ولكن تجربة الحرية هي التي وضعت القواعد الأنطولوجية للوجودية بما أنها المذهب الفلسفي الجديد والذي لا يمكن الوصول إليه إلا عبر التزام المثقف بحيوية الواقع الاجتماعي والتاريخي.

من البدهي أن نعترف بأن سارتر ليس الأول من فكر في مفهوم الحرية ولا استعماها لأنه حتما قد درس الحرية الديكارتية واتصف بالبنوة لديكارت والذي فهمه قبل أن يفهم هيدغار وأن الأساس الأوحـد للكائن هو الحرية وأن حرية الإرادة مرتبط بالسلبية¹، ولكن ما يقرّ به لديكارت أنه لم يستطع تصوّر أن السلبية منتجة ولقد أعطى لله دورا يعود بالدرجة الأولى للإنسان، نلاحظ أن سارتر انخرط في التقليد الديكارتّي في ما يخص الحرية ولكنه تطرّف عن هذه الفكرة بعد "موت الإله" المعلن من طرف نيتشة، ليؤكد أن الإنسان ليس له أي ضامن متعال كما كان بالنسبة لديكارت فإذا لم يوجد إله يترك كنتيجة ذلك الإنسان لأنه لا يجد في ذاته ولا خارجها ما يتشبث به لذلك أعرب في الوجودية مذهب إنساني أن "الإنسان حرّ" وأن الإنسان حرية² وهو محكوم ليكون حرا وسارتر سيلغي بذلك الثالوث الموجود عند ديكارت: الذات والله والحرية حتى يتمكن من تحديد هوية الذات بما هي واقع إنساني وحرية هذا التمشي ليس منطقياً فقط إنه بالإضافة لذلك نتيجة سيرورة إبستمية وتاريخية والتي يلخصها سارتر في بعض الجمل "يجب قرنان من الأزمة -أزمة العقيدة وأزمة العلم حتى يتمكن الإنسان من القبض على هذه الحرية الخلقة التي أعطها ديكارت لله والتي نشك في النهاية أن الحقيقة ركيزة أساسية للإنسانية فالإنسان موجود وظهوره يشكل عالم الوجود"³.

إن الحرية أصل النسيج الأنطولوجي للإنسان وليست صفة للموجد مضافة له من الخارج وإنما هي قدره الوجودي والتعقيد الأنطولوجي هو ما يحمل سارتر

Michel Contat, Miche Rybalka, Les écrits de Sartre, Paris, Gallimard, 1970, p. 144.

Jean -Paul Sartre, l'existentialisme est un humanisme, Paris, Ed. Nagel, 1946, p. 36.

Jean Paul Sartre, La liberté cartésienne, in situations I, p. 308.

للحديث عن الحرية في الحرية حيث يقول "إن الإنسان مضطر أن يكون حراً وقد حكم علينا بالحرية"¹.

والسؤال الذي يطرح لم الخوف من الحرية؟ هل ذلك سبب لجهلنا أم لخشيتنا من مفاعيلها؟ إن من يخاف من الحرية هو ذلك المعتقد بامتلاكها فيجهد عن الانخراط في الممارسة والمغامرة لتحسيدها واقعا وهي حالة الجبان وكذلك يخشاها الباطش/المستبد وتلك حال من يعيق تحقق الحرية لدى الآخرين ففي "صلب القلق يقف الإنسان عند وعيه بالحرية"² و"في صلب القلق تصبح الحرية في كيانها محل تساؤل"³.

ما نستخلصه أن الوجود حرية وأن الحرية فعل وأن الفعل هو الاختيار وما الاختيار إلا بناء عن جهل أو معرفة مركّزين عن القرار الذي نتخذه فقد يعود علينا بالكأبة ويمثل عنصر مأساتنا "فالوجودي يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الإنسان هو كآبة عميقة"⁴ فالقرار هو ما يثير القلق لذلك نرى أن الناس يكرهون اتخاذ القرارات حتى في الأمور البسيطة، فالاختيار بالنسبة للفرد ليس لذاته وإنما للناس أجمعين "إن الإنسان الذي يختار تبعاً لذلك لجميع البشر"⁵ لأن الاختيار يفتح إمكانيات يمكن للبشر اتباعها وبما أن الحرية مفهوم متعين في الواقع يتنزل مفهوم "الوضع" حتى لا تبقى الحرية مجرد إطار شكلي مما يلزمنا بالاختيار للانخراط في مجال الممارسة كي لا نأسر بحرية خالية من أي مضمون وبذلك يتعدى الحديث عن الحرية من الفردية إلى الإنسانية إن جاز التعبير لأن حرية الإنسان لا تصل حدها الوجودي الفعلي إلا بحرية الآخرين وهو البعد الإنساني للحرية وبالتالي ما يعكس صفو الحرية الإنسانية هو تعكير لصفو الحرية الشخصية وكذلك الأمر بالنسبة لانتهاك الحرية "إننا في سعينا هذا يجب أن يكون واضحا في أذهاننا أن حريتنا متصلة بحرية الآخرين، وحرية الآخرين مرتبطة بحريتنا"⁶، حتى ولو كان الآخر جحيما ويكفينا هنا التذكير

1 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة - بيروت 1978. ص 54.

2 L'être et le néant. Gallimard. Paris 1992, p. 64.

3 Ibid. نفس المرجع/

4 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة - بيروت 1978. ص 48.

5 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة - بيروت 1978. ص 47.

6 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة - بيروت 1978. ص 82.

بالموقف الذي اتخذته سارتر مدافعا عن القضية الجزائرية حيث يقول "إنه ليس بوسعي أن أكون حرّا طالما أنّ الآخرين ليسوا كذلك"¹، من الطبيعي أن تكون إمكانات العمل على أنواع شتى أما الحرية، فكل لا يتجزأ بالإضافة لفكرة الوضع التي أشار إليها سارتر لأن الإنسان لا يخلو من أن يكون في وضع ما وثمة من يتخطى منطقة النية السيئة التي تحوّل "الماهو لأجل ذاته" إلى ماهو "الشيء في ذاته" وقد تحوله إلى حرية ذات وضع معين.

علينا الآن تحليل الوجه الآخر للحرية هو المسؤولية المثلثة للبعد الأساسي في الوجود الإنساني لتبين أن انشغال سارتر بالحرية دافع لجعلها شرطا للمسؤولية "إن أول ما تسعى إليه الوجودية، هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمّله بالتالي المسؤولية الكاملة لوجوده"² فالإنسان وإن كان يعيش بين الأشياء وبالأشياء فإنه يستحيل أن يكون شيئا وما يعيننا من المسؤولية أنه لا يضاهاها أي شكل من أشكال المسؤوليات الاجتماعية كما جذرهما فينا الأعراف الأخلاقية أو ضببتها القوانين المدنية تلك المسؤولية المتصفة بالعراء لمثلث الإنسان أمام فعله ومصيره "لأنه منذ اللحظة التي أُلقي فيها في هذا الكون وجد نفسه مسؤولا عن كل ما يفعله"³ حتى أنه لا يمكنه الانفلات من تحمّل المسؤولية الملقاة على عاتقه والتي تمتد من مسؤوليته عن شخصه إلى مسؤوليته إزاء الآخرين فبقدر ما يتعمق وعينا بالحرية بقدر ما يتسع مجال المسؤولية، تلازم بين الحرية والمسؤولية يفضى إلى نفس المدى فلا تكون الحرية إلا اختيارا وتدرجها المسؤولية في خانة الالتزام.

تأثير سارتر على فلاسفة عصره:

1 - سارتر وجيل دولوز:

إثر رفض جون بول سارتر لجائزة نوبل كتب دولوز مقالا ثريا بعنوان "سارتر كان معلمي"⁴ جاء في شكل اعتراف بأفضال معلمه على جيل أكمله مقارنا إياه

1 من محاضرة ألقاها سارتر بروما سنة 1954.

2 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة - بيروت 1978. ص 46.

3 نفس المرجع ص 54.

4 مقال موجود في مجلة 8-9، p. 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100. Artes, 28 novembre 1964.

بالبار كامي الذي أحرز على نفس الجائزة ولكن لم يرفضها ويتحسّر على ذلك المثقف الذي عاش إزدواجية لم تسمح له بتغيير وضعية المثقف آنذاك "نحن نمتلك من سارتر كما لو كان ينتمي إلى حقبة ولت. يا للحسرة! إنّما نحن على الأرجح الذين ولّينا في خضمّ النظام الأخلاقي والامتثالي الحالي. إنّ سارتر، على الأقل، إنّما يسمح لنا أن ننتظر، دون عنوان واضح، لحظات مستقبلية، واستئنافات حيث يعيد الفكر تكوين نفسه ويعيد صنع تشكيلاته الجامعة (totalités)، بما هي قوة جماعية وخاصة (privé) معا. وإنه لهذا السبب إنّما يظلّ سارتر معلّما".¹، يرى جيل دولوز في سارتر المعلم الذي قدم لهم طرقا جديدة في التفكير وهي مقاربة من أعمال مارلوبونتي "قد كان سارتر يشبه كيان الإنسان عن طيب خاطر باللاوجود الخاص بـ "نقب" في العالم: بحيرات صغيرة من العدم، كما يقول. في حين أنّ ميرلوبونتي إنّما يأخذها على أنّها طيّات، طيّات بسيطة وثنايا. بذلك كانت تمايز وجوديّة صلبة وثاقبة عن وجودية أكثر مرونة وأكثر تحفظاً"²، ما يلاحظه دولوز أن سارتر كانت موضوعاته جديدة بأسلوب جديد أيضا نظرا لأنه فيلسوف وذو عبقرية جامعة ولأنه قادر على اختراع الجديد "إنّ العروض الأولى لمسرحية الذباب، وظهور الوجود والعدم، ومحاضرة الوجودية مذهب إنساني، إنّما كانت أحداثا كبرى: كنّا نتعلّم من بعد ليالي طويلة كيف هو التماهي بين التفكير والحرية"³ ويضيف جيل دولوز في نفس المقال "إنّ سارتر مجادل مخيف... ليس ثمة عبقرية من دون محاكاة ساخرة لنفسها. ولكن آية محاكاة ساخرة هي الفضلى؟ أن يصبح عجوزا متكيفا مع الأوضاع، مرجعية روحية أنيقة؟ أم أن يريد من نفسه أن يظل مخبول التحرير؟ أن يرى نفسه أكاديميا أم أن يحلم بأنّه رجل مقاومة فينزيولي؟ من لا يرى الفرق في الكيف، الفرق في العبقرية، الفرق الحيويّ بين هذين الخيارين أو هذين النوعين من المحاكاة الساخرة؟ لأيّ شيء كان سارتر وفيّا دائما للصديق بيار -الذي -لا -لا يكون -هنا أبدا. إنّ قدر هذا المؤلف أن يجعل

1 مقال لجيل دولوز "كان معلّمي" ترجمة الأستاذ فتحي المسكيني من عدد المجلة التونسية للدراسات الفلسفية 41/40، 2006 ص 10.

2 نفس المرجع ص 8.

3 نفس المرجع ص 8.

الهواء النقي يمرّ حين يتكلّم، حتى ولو كان هذا الهواء النقيّ، هواء الغيابات، صعب النفس¹ فعلا لقد كان سارتر معلما لأنه عرف كيف يجمع ويجسد أفكاره للجيل السابق في كل جامع "ذاك الذي تكون فيه السياسة والمخيال والجنس واللاوعي والإرادة مجتمعة ضمن حقوق الكل الإنساني، نحن نقنات وجودنا اليوم، والأعضاء مشتتة. كان سارتر يقول عن كافكا: إن أعماله هي ردة فعل حرّ وموحدة على العالم اليهودي -المسيحي لأوروبا الوسطى، إن رواياته هي التجاوز التآلفي لوضعه كإنسان، ويهودي، وتشيكّي، وخطيب ناشز، ومسلول، إلخ. بل سارتر نفسه أعماله هي ردة فعل على العالم البورجوازي كما وضع موضع سؤال من قبل الشيوعية. إنما تعبر عن التجاوز لوضعه الخاص كمنقف بورجوازي، وتلميذ سابق لدار المعلمين وخطيب حر ورجل قبيح (بما أن سارتر غالبا ما قدّم نفسه على هذا النحو)... إلخ: كل الأشياء التي تنعكس وتتصادى في حركة كتبه"²

2 - سارتر وهيدغار:

يمكن الإشارة إليه في دلالات الحوار الهيدغاري السارترّي في ما يخص التدبّر الفلسفي في ماهية الإنسانية وقد وردت الرسالة حول الإنسانية كردّ للإشكالية السارترية للإنسانية ضمن المحاضرة المعنونة بالوجودية مذهب إنساني، والتي يحدد فيها سارتر الوجودية مذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة على وجه الأصالة والصدق وليس علو وجه الجبن و"النذالة" و"سوء النية" ولكي يكون ذلك ممكنا كان وجوبا علينا الانطلاق من حقيقة مطلقة اليقين هي حقيقة الذاتية كما وردت في الكوجيتو وهي تمثل الأطروحة الرئيسية لوجودية سارتر والتي تحدد محورية الإنسان وتؤسس لكونه مرجعية ذاتية ومشرا لذاتيته يحصل على الاكتفاء الذاتي الأنطولوجي بكونه حرية عدمية، نفس الأطروحة المحورية التي اتخذ منها هيدغار موقفا نقديا تفكيكيا بطريقة جذرية وذلك في "رسالة حول الإنسانية" والتي عارضها بأطروحته المضادة والقائلة: "إننا نوجد على صعيد توجد فيه الكينونة بكيفية رئيسية"³.

1 نفس المرجع ص 10.

2 نفس المرجع ص 10.

3 سارتر: الوجود والعدم نفس المرجع ص 36

كان هيدغار محترزا حيال النزعات الفلسفية المعاصرة والتي تنتهي "بإزم" «isme» مثل «...existentialisme, humanisme» يقول هيدغار إلى درجة أننا لم نعد نفكر ونقتصر على الانشغال بالفلسفة وهدفه من هذا النقد توجيه انفتاح الكائن صوب الموضوعة l'objectivation اللامشروطة وعلى هذا الأساس تصبح اللغة في خدمة الوظيفة الوسائطية، وقد تسقط اللغة تحت طائلة الحكم الدكتاتوري لتصبح بذلك اللغة وسيلة تضع ماهية الإنسان موضع الخطر وأن اللغة تحت هيمنة الميتافيزيقا الحديثة للذاتية تزيع عن أرضيتها الأصلية فتحجب عنا ماهيتها "منزل حقيقة الكينونة"¹ ويذكر الأستاذ مصطفى كمال فرحات في مقال له بعنوان "حول دستور الإنسانية فيما بين سارتر وهيدغار"² حيث يقول: "هذا الإحتراز الهيدغاري في خصوص التمهذّب الفلسفي يفضي إلى ما يشبه المطالبة بإرساء سيحيطيقا خلاصية كعلم للصمت، حيث على الإنسان، قبل أن يتكلم، أن يتأهل من جديد لأن يستدعى من قبل الكينونة ويقبل أن لا يكون له شيء ذو بال يقوله ويقطع مع الإرادة الباطولوجية لقول أي شيء بأي ثمن في شأن كل شيء وضده وعلى الدوام ضمن "لوعورية" كونية³.

يقرّ هيدغار بأن إنسانية الإنسان تكمن في ماهيته ويعرّف إنسانيته بالعودة إلى أصلها التاريخي إلى العهد الروماني حيث تم احتواء مفهوم ممارسة البايديا paideia اليونانية لصالح مفهوم المواطن الروماني ضدّ البرباروس الغربي الأجنبي وكذا نفس الشأن بالنسبة لإنسانية النهضة الأوروبية والقرن الثامن عشر عصر التنوير (غوته وشلر وفنكلمان...) وصولاً إلى تعبير الإنسانية على الكرامة والحرية إلا أن الانوجاد التاريخي في معنى إكسستانس لا يسند للإنسان في ماهيته أي كيفية وجود الإنسان والتي تكمن ماهيته في إنوجاده تاريخياً وما هو حسب اعتبار هيدغار إلا كينونة هنا دازاين وميزته الأساسية أنه منحط ضمن مضاءة الكينونة وانفراجها وتلك المضاءة الانفراجية تشكل العالم من هذا المنطلق. يعمق هيدغار النقد لموقف

1 هيدغار : رسالة حول الإنسانية، نفس المرجع ص 43.

2 مداخلة بالملتقى العالمي الذي تنظمه الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية أيام 22-23-

24 مارس 2005 بنزل الحمامات.

3 نفس المرجع السابق مقال الأستاذ مصطفى كمال فرحات ص 10.

سارتر الوجودي فإذا كان سارتر صاغ مبدأ الوجودية "الوجود يسبق الماهية" فهيدغار يأخذها هنا بمعنى إكستانسيا بالمعنى الميتافيزيقي الخالص، يتضح من منظور هيدغار أن المبدأ الأول لسارتر إنما يبرر ويشرّع للوجودية وليس له أي نقطة تقابل مع "الكينونة والزمان" لثبت في الأخير أن لا وجود لصلة تجمع فكرة الكينونة الهيدغارية بالوجودية السارترية.

إلا أن سارتر لم يردّ على هذا النقد الهيدغاري¹ واكتفى بالإحالة إلى هيدغار في مؤلفه "الوجود والعدم" الأعمال اللاحقة إلى حدّ قوله في "نقد العقل الجلي" "حالة هيدغار أعقد من أن أعرضها هاهنا"² ربما لعدم قدرته على مواجهة الميتافيزيقا وأولوية الذاتية ووضعها موضع السؤال، نخلص إلى أنه لا التقاء ممكن بين سارتر وهيدغار للتعارض الكلي بينهما.

3 - سارتر وموريس مارلوبونتي:

هل من علاقة ترابط بين الفيلسوفين؟ هناك تصادم في المفاهيم وتناقض في الإشكاليات وقد جاد علينا فشل العلاقة بين موريس مارلوبونتي وسارتر إمكانيات لدراسة التباينات القائمة بين نسقين فكريين والقطيعة بينهما ويعزى ذلك لاختلاف المنطق الأنطولوجي المتحكم في نظرة كل فيلسوف منهما حول تحديد الإنسان ولكن ألا نجد في وجوديتهما اهتماما مشتركا يجمعهما ويمكننا من قراءته في مؤلفاتهما تخلق صداقة فلسفية تتجاوز الوعي الشقي وتبتعد على التباهي بالذات لتفتح على العالم ولكي تعبر عن الطرق التي نكون "قد دخلنا الكوني بفضل ما نملك من ميزة"³ لأن "كل إنسان هو كل الإنسان بصفته كونيا فريدا"⁴ ويقود نفس الاهتمام بالوجودية في معناها الواقعي كلا من مارلوبونتي وسارتر إلى الفينومينولوجيا وهي ضد العقلانية المتفائلة لبرنشفيك والحسد البركسوني، لقد كان كل من سارتر ومارلوبونتي متجاورين من خلال اليقظة رغم تباين مسارهما.

Michel Haar, La philosophie française entre phénoménologie et la 1
metaphysique. PUF 1999. p. 37.

Ibid. 2

(M): «Le langage indirecte les voix du silence» in: Merleau-Ponty 3
Signes; p. 55.

Sartre(JP): L'«universel singulier», in: Situations IX, Op.Cit, p. 188. 4

انشغال مشترك يقيهما على نفس الاختيار وفي وحدة موضوعية وقد ذكر بذلك سارتر مستحضرا اهتماماته الأولى "كنا نملك نفس الوسائل (...) لأننا كنا على ضفة واحدة"¹ وفي تبيان للعلاقة الممكنة بين الوجود والعالم وعلاقتها بالتفكير يشير Merleau-Ponty بأن "التفكير لا ينسحب من العالم نحو وحدة الذات كتأسيس للعالم، فهو يتراجع حتى يرى انبثاق مختلف أشكال التعالي، ويوسع الخيوط القصدية التي تربطنا بالعالم التي يظهرها. إنه بمفرده وعي بالعالم لأنه يكشفه كغريب ومفارق"² ويطرح سارتر السؤال إذا كنا ننشد البقاء السهل الممتنع للوعي الذهني كوصف للعالم أفلا تكون الفينومولوجيا كلمة لا طائلة منها؟ فعلا إذا كانت لا تعني غير الوصف فأين يمكن للوعي أن يتجذر وللفكر أن يتحين مع وصف للعالم وللأشياء ولذلك اختار كل من سارتر وMerleau-Ponty لسبيلهما رغم رفضهما النزعتين التجريبية والذهنية والخضوع للحدث والتطرف المثالي، دون ترك الفينومولوجيا المجال للجدلية وأن تدمج الجدلية في الفينومولوجيا وهنا عود للإمكان المشترك بينهما وفي محاكاة صارخة لسارتر ولكن في اتجاه مغاير يقدم لنا Merleau-Ponty الوعي: بأن كل وعي متوقع للشيء هو في نفس الوقت وعي غير متوقع في العالم حيث يقول Merleau-Ponty "إذا قدر للهذيان أن يكون ممكنا فلا بد للوعي أحيانا أن يتوقف عن معرفة ما يفعل، وإلا فإنه يصبح وعيا مؤسسا للوهم، وهو وإن لم ينخرط في ذلك فلن يكون هناك مكان للوهم"³، بينما سارتر بقوله للكوجيتو الديكارتي وكما يقول: "وعيا تلقائيا لإدراكي مؤسسا لوعي الإدراكي"⁴ وكيف يمكنني فهم قدرتي على الإفلات من ذاتي وفي أن وعي يمكن تلقيه من الخارج، وأن مسار الهوية لا بد له أن يتحقق عبر العالم والآخرين"⁵ لكن هذا الوعي يمكنه أن يتناسى ما يفعله كما أكد سارتر على أن "المعرفة هو أن نعرف بكوننا نعرف" أي مرتكز على التفكير "إن التفكير المحض كحضور بسيط للذات المفكرة في علاقتها بالذات المفكر فيها هو في الوقت ذاته صيغة أصلية للتفكير وصيغته المثالية، تلك التي

Sartre(JP): « Merleau-Ponty vivant» reproduit dans: Situations IV, 1
p. 190.

(M): Phénoménologie de la perception, Op.Cit p. VIII. Merleau-Ponty 2

(M): Phénoménologie de la perception, op. p. 396. Merleau-Ponty 3

Sartre(JP) L'être et le néant. Gallimard. Paris 1992, p. 19. 4

Ibid. p. 144. 5

على أساسها يظهر التفكير غير النقي والتي يعطي مسبقا، وتلك التي يجب امتلاكها على نحو من التطهر"¹ نفس الفكرة نجدها عند مرلوبونتي في الجمع بين التفكير والوعي "في الواقع، إن ما بين ذاتي التي فكرت للتو في هذا، وذاتي المفكرة فيما تم التفكير فيه تتوسط كثافة زمانية، ويمكنني أن أشك فيما إذا كانت تلك الفكرة السابقة لا تزال كما أراها الآن"².

نلاحظ أن مرلوبونتي مهتم بإعادة التفكير أكثر من سارتر وإظهار المسافة الفاصلة بينهما عند الانطلاق من الأنطولوجيا السارترية القائمة من ثنائية الشيء في ذاته والشيء لذاته وكيف يعتبر مرلوبونتي التواصل بين الذي يربط الذات بالموضوع أساسيا، ذلك يحيلنا إلى محاولة استخراج هذه الاختلافات ولعلنا أدركنا أن الفارق يكمن في الأسلوب بين سارتر ومربونتي ولا يكمن السبب في التناقض ولا الفارق الحدسي الأساسي وإنما لطريقة مختلفة في ترسيخ المشروع في الحدس أو تخطيط الحدس ليصبح مشروعاً.

في البداية تظهر لنا التناقضات المفهومية في مواجهة أنطولوجيتين وإيتيقتين وعلمي جمال. ولكن اختلافهما الأسلوبي هو اختلاف فقط في طريقة التفلسف فالأول ينطلق من أنطولوجيا في حين أن الثاني يعتبر الأنطولوجيا نقطة وصول وما التباين إلا كما ورد على لسان مرلوبونتي "بقدر ما هو شخصي وعام فهو ممكن لأنه فلسفي"³.

وأبلغ ما قيل على العلاقة بين سارتر ومربونتي قول سارتر: "لا أزال أذكر وجهه الليلي -حين افترقنا عند شارع كلود برنار - الخائب والمنقبض فجأة ويظل في داخلي جرح دام مصاب بالحسرة وتأنيب الضمير مع شيء من الحقد. وتتلخص صداقتنا في تغيرها على الدوام في ذلك لا لأني أعطي اللحظة الأخيرة نوعاً من الامتياز ولا لاعتقادي بأن ذلك مثقل بقول حقيقة حياة بل في كل هذا. نعم فكل شيء قد استجمع: فكل الصمت الذي اعترضني بداية من سنة 1950، وكل شيء هنا جامد في هذا الوجه الصامت. وبالمقابل فقد يحدث أن أشعر اليوم بأزلية غيابه

Ibid. p. 194. 1

(M): Phénoménologie de la perception, op. p. 397. Merleau-Ponty 2

(M): Les aventures de la dialectique; p. 275. Merleau-Ponty 3

كصمت معتمد¹ وفي نفس السياق يواصل سارتر القول: "لم نكن نرغب في تحقيق وحدة مذهبية أو حتى منهج: فقد بقينا منفصلين لكن في تبادل، (...) كل واحد منا يدرك أن العمل الغريب والمعادي الذي يتحقق عند الآخر هو تطور غير منتظر لعلمه"².

4 - سارتر وفوكو:

لكل فيلسوف موقعه الفكري الذي يؤثر به على مجتمعه وما يجمع الفيلسوفين هو كفاحهما من أجل حقوق الإنسان ضدّ التوتاليتارية رغم انتماء كل واحد منهما إلى تيار. فكان سارتر وجوديا وفوكو إستميا بنوييا كانا الفيلسوفان نموذجين للمثقف إلى درجة أنه يمكننا القول بحلول فوكو محل سارتر في تمثيل المثقف الفرنسي أمام العالم إلا أنه قدم لنا مفهوما جديدا لدور وقانون المثقف كما أشار إلى ذلك بيار بورديو، إن ميشال فوكو "أحدث قطيعة مع الرغبة الشاملة فيما أسماه بالمثقف العام ليقدم لنا البديل بالمثقف الخاص الذي لا يتحدث بصفته أستاذا للحقيقة والعدل بل يكتفي باكتشاف حقيقة السلطة وأصحابها"³.

بذكر سارتر في تحليله للعلاقة بين تكوّن اختصاصي المعرفة العلمية أي المثقفين وتشكل العلوم والمعارف الحديثة من جهة والطبقة البورجوازية من جهة أخرى بتحليل ميشال فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وتشكل العلوم الإنسانية بصفتها تكنولوجيا للسلطة في خدمة سيطرة الدولة الحديثة على المجال والبشر الذين يجبرون في أرواها. كما يذكر تحليل سارتر بتحليل أنطونيو غرامشي للمثقفين العضويين فالمثقف العضوي الذي تحدث عنه غرامشي والمثقف الكوني الذي حاول سارتر أن يرسم صورته مع صعود الطبقة البورجوازية في أوروبا هو منتج تاريخي.

لقد سقط كل من سارتر وفوكو في نوع من التطرف اللفظي غير المقبول وغير المفهوم إلا أن البعض يجزم بأن انتماء سارتر وفوكو إلى صفوف اليسار المتطرف في الستينات والسبعينات حمى فرنسا من موجة إرهاب كادت تعصف بها

Sartre(JP): "Merleau-Ponty", reproduit dans Situation IV, Op.Cit., 1 p. 286.

Ibid., pp 193-194. 2

3 جريدة لموند 27 جوان 1984.

لولا تدخل واستيعاب وامتصاص هذه القوى الصاعدة في الساحة الاجتماعية، لذلك يعد كلا الفيلسوفين مفكرا ناقدا ساعد المجتمع على التصعيد الثوري إلا أن هذا المثقف النقدي يصبح في حالات مصدر إزعاج للسلطة رغم تقديمه لها خدمة جليلة أفضل من المثقف المثالي الذي يساند السلطة، إلا أن فوكو لم يقتصر على ذلك بل تجاوز الحدود في نقد مؤسسات المجتمع الليبرالي فزعزع أسس الديمقراطية وماهى بينها وبين أنظمة الاستبداد الشيوعي.

5 - سارتر والماركسية:

علاقة سارتر اليساري بالماركسية والاشتراكية علاقة مثيرة للالتباس والجدل لاتخاذ موقفا نقديا وصارما من النظرية الماركسية ومنهجها الجدلي وتطبيقاتها تلك العلاقة القلقة بين الحزب الشيوعي الفرنسي أفرزت عدّة أعمال أهمها "نقد العقل الديالكتيكي و"المادية والثورة" و"القضايا الماركسية" و"شبح ستالين"، فالحرب هي التي نبهت سارتر لترك الفينومينولوجيا ويهتم بالماركسية.

كان سارتر ساخطا منذ صغره على الرأسمالية والطبقة البورجوازية فنعتهما بالخبث والخسة والفساد فكل من الرأسمالية والبرجوازية قدما لنا نمطا سياسيا متمثلا في الفاشية أما الاشتراكية حسب اعتبار سارتر بإمكانها خلق مجتمع حر وأصيل وإنشاقها لا يكون إلا من لدن الطبقة العاملة فانتقد بذلك الاتحاد السوفياتي وفضاضته في عهد ستالين ومع احتلال الاتحاد السوفياتي أوروبا الشرقية انتهاء الحرب وبداية الحرب الباردة تغيرت نظرة سارتر وحاد عن فكرته "إن من يدعم الشيوعية فإنه يدعم أسباب الحرية" نادى سارتر بضرورة تحرير الطبقة العاملة وفضح وجود معسكر العمال العبيد في الاتحاد السوفياتي وكتب مقالته الشهيرة عام 1952 "الشيوعيون والإسلام" ثم كتب مقال "شبح ستالين" ولكن الماركسية بقيت في نظره الفلسفة الوحيدة القابلة للتطبيق في القرن العشرين إلى حد اعترافه بالقول "لا يمكن للوجودية أن تحل محل الماركسية فالماركسية والماركسية وحدها هي الفلسفة الصحيحة في العالم الحديث أما ما تستطيع أن تقدمه الوجودية من عون فهو أن تساعد الماركسية بوصفها الفلسفة التي تمكن البروليتاريا من إنجاز الوعي

الذاتي والأصالة"¹ ويطرح في كل من مقالتيه "المادية والثورة" و"الماركسية والثورة" عدة أسئلة مرتبطة بالماركسية، الفكر والحركات وسؤاله الأول محاولة لخلخلة الفكر الماركسي من التشكيك بين النظرية والتطبيق: هل المادية وأسطورة الموضوعية ضروريان فعلاً لقضية الثورة؟ وهل لا يوجد انفصال بين عمل الثورة وإيديولوجيتها؟

تعامل سارتر مع الماركسية باحترام فائق، لا بانقياد أعمى، واستثمر أدواته المنهجية في نقد الفكر الماركسي، ولم يكن هدفه تسفيه ذلك الفكر، وإنما تقويمه لأنه آمن بأن الماركسية هي نظرية الطبقة العاملة وفلسفتها في الفعل الثوري، كما هي فلسفة العصر. وفي كتابه الذائع الصيت "نقد الفكر الجدلي" حاول دحض فكرة دياكتيك الطبيعة والحتمية التاريخية، وفكرة وجود قوانين موضوعية خارجية تسيّر التاريخ الإنساني، فاسحاً الفرصة للوعي والإرادة الإنسانيين في صنع التاريخ. وانتقد بشدة كل ما يتعلق بمصادرة الحرية الفردية داخل الإطار البيروقراطي للدولة الستالينية، والممارسات الاستبدادية لتلك الدولة في علاقتها مع مواطنيها، ومع الدول التي كانت يومها في ضمن المعسكر الاشتراكي، ولا سيما خلال أحداث المجر وبولونيا وريبع براغ. كان سارتر على وفاق نسبي مع فكر ماركس، لكنه لم يكن كذلك مع الماركسيين، ومع الماركسية بصيغها السائدة، مثلما تجسدت في تجربة الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية، وفي التنظيمات الشيوعية في أوروبا الغربية.. كان يؤمن بشراء الماركسية ويقول: "إننا لا نطلب شيئاً من الماركسية سوى أن تعيش، أن تنفض عنها غبار كسلها الفكري المحرم لتعطي الجميع، دونما امتيازات، ما يتوجب عليها أن تعطيه". ولقد عانى سارتر من سوء فهم الماركسيين والشيوعيين له، ولطروحاته.. يقول: "إن أدعاء الماركسية لا يعبرون الآخرين شيئاً أبداً - وعذرهم هو فقرهم - وعندما لا يفهمون نصاً من النصوص يتصورون أن مؤلفه غبي على شاكلتهم"².

1 المجلة التونسية للدراسات الفلسفية بعنوان "سارتر المتعدد" في عدد مزدوج 40-41 طبع العدد بدعم من المركز الفرنسي للتعاون 2006.
2 <http://www.marefa.org/index.php> المعرفة

6 - المفكرين العرب الذين كتبوا حول سارتر وآثاره:

التقت أفكار سارتر وومواقفه مع مطامح الشعوب العربية المتطلعة للتحرر وجسم شخصه أمالها القومية وأخذ على عاتقه تحمل أخطاء التاريخ الأوروبي ومناصرته للشعب الجزائري في استقلاله وانحيازه الصهيوني في فلسطين ورفضه لجائزة نوبل والتزامه بقضايا التحرر أتركلك ذلك على العرب فترجمت دار الآداب بيروت مؤلفاته للقارئ العربي والكتب المترجمة إلى العربية هي: "سيرتي الذاتية" و"الوجودية مذهب إنساني" و"الغثيان" و"مسرحية الذباب" و"الدوامة" و"تعالى أنا موجود" و"نظرية الانفعال" و"سن الرشد" و"مختارات من المسرح العالمي" و"الغرفة" و"مسرحية الأبواب المقفلة" و"الجحيم" و"الشيطان والإله الطيب" و"الاشتراكية الوافدة من الصقيع" و"عارنا في الجزائر" و"مسرحيات سارتر" و"ما الأدب" و"شبح ستالين" و"وقف التنفيذ" و"الحزن العميق" و"المادية والثورية" و"عاصفة على السكر" و"الوجود والعدم" و"المومس الفاضلة" و"دفاع عن المثقفين"، وينصحننا الدكتور سهيل إدريس بوجوب قراءة سارتر كوحدة غير منفصمة إذا أردنا فهم فلسفته فكان للوجودية عظيم التأثير على الأدب والفكر والفلسفة العربية وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر من اهتم بفكر سارتر وفلسفته وكتب مقالات حوله أمثال: سهيل إدريس وعائدة مطرجي إدريس وعبد الرحمان بدوي وهاني الراهب ووليد إخلاصي ومحمد القصاص ومحمد غنيمي هلال وطه حسين الذي جعل مجلته شبيهة "بالأزمة الحديثة" الساترنية وإدوارد سعيد "سارتر والعرب" وعبد الكبير الخطيبسي "دموع سارتر" وفتحى المسكيني ترجمته لمقال جيل دولوز "كان معلمي" وعبد السلام بنعبد العال "قليلًا من سارتر... ومن الهواء النقي" ومقال آخر بعنوان: "المثقف كامو والمثقف سارتر" عباس بيضون المثقفون الآن "وكتاب بعنوان "سارتر والفكر العربي المعاصر" عن دار الفارابي بيروت لأحمد عبد الحليم عطية والقائمة تطول ممن اهتم بالفيلسوف الأديب والروائي بالإضافة لقائمة موازية ممن كتب عن سارتر باللغة الفرنسية من العرب فوجدوا لفلسفته الوجودية والإنسانية علاقة بالتراث والتصوف والفن وثمة من أكد على علاقتها بالماركسية في رغبة لحل مشكلات الواقع العربي بطريقة ثورية كالبحت أولاً عن الاستقلال وثانياً الازدهار الاجتماعي وكأنّ سارتر عربي تنم أعماله

عن الوضع المساوي والواقع المرير للعرب فبدت لهم فلسفته وكتاباته بصيصاً من الأمل لحل القضايا المرهنة آنذاك.

ولا نغفل عن ذكر الآثار التي تركها لنا سارتر ككنز لا ينضب توهج أفكاره كلما بحثنا وقلّبتنا وفكرنا ونقدنا وقارنا بينه وبين أي فيلسوف آخر. ونذكر بأننا لم نأت على كل العلاقات التي كانت بينه وبين العديد من الفلاسفة وبينه وبين الشخصيات السياسية كلقائه يوم 9 مارس 1967 بحمال عبد الناصر ولقائه التاريخي في كوبا مع فيدال كسترو وشي غيفارا 1960 وخروشوف 1962 والعديد من المحطات الهامة في فلسفته.

آثار ومقالات وروايات ومسرحيات جون بول سارتر:

- مقال ملخص لنظرية العواطف 1939.
- مقال سيكولوجية الخيال 1940.
- رواية الغثيان 1938.
- مجموعة قصص قصيرة بعنوان المودة 1938.
- وتلك الأخيرة تتناول الأفكار الوجودية في التغريب والالتزام والوجود الإنساني عبر الفن بشكل درامي.
- كتاب الوجود والعدم 1943.
- ويتناول فيه شرط الإنسان بالنسبة لذاته وبالنسبة للعالم الخارجي وللأفراد الآخرين.
- مقال الوجودية 1946.
- ثلاثيته الروائية الطريق إلى الحرية 1945-1946.
- وتظهر فيها فكرته الأساسية ككاتب ملتزم موضحة في مسرحياته التي تعالج القضايا الأخلاقية.
- رواية الذباب 1943.
- رواية لا مخرج 1947.
- وترى سارتر يقدم فيها، جحيماً كحكم ضروري لا مهرب منه للآخرين.
- عدة مقالات نقدية؛ عن بودلير 1947 وجان جينيه 1952.
- كتاب الكلمات 1964. ويتناول فيه سيرة حياته.

- *L'Imagination*(***Imagination: A Psychological Critique***1936).
- *La Transcendance de l'égo* (***The Transcendence of the Ego***, 1937.)
- *La Nausée*(***Nausea***, 1938).
- *Le Mur*(***The Wall***, 1939).
- *Esquisse d'une théorie des émotions* (***Sketch for a Theory of the Emotions***, 1939).
- *L'Imaginaire* (***The Imaginary***) 1940, lit. "The Unconscious".
- *Les Mouches* (***The Flies*** 1943) a modern version of the *Oresteia*.
- *L'Être et le néant* (***Being and Nothingness***), 1943.
- *Réflexions sur la question juive* (***Anti-Semite and Jew***; literally, *Reflections on the Jewish Question*), 1943 .
- *Huis-clos* (***No Exit***), 1944.
- *Les Chemins de la liberté*(***The Roads to Freedom***)trilogy, comprising:
 - *L'Âge de raison*(***The Age of Reason***), 1945 .
 - *Le Sursis*(***The Reprieve***). 1947.
 - *La Mort dans l'Âme* (***Troubled Sleep***, title formerly translated as *Iron in the Soul*, literally "Death in Spirit"), 1949
 - *Morts sans sépulture* (*Deaths without burial*; aka *The Victors*), 1946.
- *L'Existentialisme est un humanisme* (***Existentialism is a Humanism***).
- *La Putain respectueuse* (***The Respectful Whore***) 1946.
- *Qu'est-ce que la littérature ?*(***What is literature?***) 1947 .
- *Baudelaire*, 1947.
- *Situations*, 1965– 1947.
- *Les Mains sales* (***Dirty Hands***, 1948).
- "Orphée Noir" (Black Orpheus), introduction to *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. edited by Léopold Sédar Senghor, 1948.
- *Le Diable et le bon dieu* (***The Devil and the Good Lord*** 1951).
- *Les Jeux sont faits* (***The Game is Up***, 1952).
- *Saint Genet, Actor and Martyr*, 1952.
- *Nekrassov*, 1955.
- *Existentialism and Human Emotions*, 1957.
- *The Problem of Method*, 1957.

- *Les Séquestrés d'Altona* (***The Condemned of Altona***, 1959).
- *Critique de la raison dialectique*(***Critique of Dialectical Reason***, 1960).
- "Preface" to Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth*, 1961.
- *Search for a Method* (English translation of preface to *Critique*, Vol. I), 1962.
- *Colonialism and Neocolonialism*, 1964.
- *Les Mots* (***The Words***), 1964, autobiographical.
- *L'Idiot de la famille* (*The Family Idiot*) 1971-1972 - on **Gustave Flaubert**.
- *Cahiers pour une morale* (***Notebooks for Ethics***), 1983, 1947-48 notes on ethics.
- *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939 - Mars 1940*(***War Diaries: Notebooks from a Phony War 1939-1940***), 1984, notebooks from Sartre's time in the **Phony War** of 1939-1940.

میشیل فوگو

(1984-1926)

ميشال فوكو ورفض الانغلاق في العقل اكتمالا

أو

بين مراقبة الجسد وتدبّر الحياة

عمر بن بو جليلة

باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

في حياته:

ولد "ميشال فوكو" عام 1926 ببلدة غرب وسط فرنسا لأسرة ريفية وكان والده طبيبا جراحا، يأمل أن يكرر ابنه ويشاركه مهنته. ولقد عانى "ميشال فوكو" اكتئابا حادًا بلغ به حدّ محاولة الانتحار. ولعلّه بسبب هذه التجربة أو ربّما رغما عنها أصبح مولعا بعلم النفس فتحصّل في ذلك على إجازة إضافة إلى إجازته في الفلسفة.

انضمّ "ميشال فوكو" إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي من عام 1950 إلى عام 1953 عن طريق "لويس ألتوسير" ولكنّه ما لبث أن تركه.

تحصل "فوكو" على شهادة الأستاذية عام 1950 وعمل محاضرا بدار المعلمين العليا ثمّ سرعان ما تقلّد منصبا في جامعة "ليل" فحاضر في علم النفس ما بين 1953-1954 ونشر عام 1954 أوّل كتاب له بعنوان "المرض العقلي وعلم النفس" ولشئ حاول الانصراف عن التدريس، فقد عين سنة 1954 مندوبا عن فرنسا بجامعة "أوبسالا" بـ "السويد" ولكنه غادر هذ المنصب سنة 1958 إلى منصب آخر بـ "وارسو" ثم بـ "هامبرغ" ولم يدم ذلك إلّا فترة وجيزة عاد على إثرها إلى فرنسا عام 1960 ليواصل أبحاثه ويتحصّل على الدكتوراه سنة 1961 بعد أن قدّم بحثا بعنوان "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" وآخر تضمّن ترجمة وتعليقا على أنثروبولوجية "كانط". انتقل "فوكو" إلى جامعة "تونس" عام 1966 وقد أضحي واحدا من أبرز المفكرين الممثّلين للموجة الأحدث في محاولة تقويض الوجوديّة شأنه

شأن "ليفى ستراوس". وفي نفس السنة نشر كتابه "الكلمات والأشياء". ولما عبر "فوكو" عن بعض الشكوك حول الماركسيّة أثار غضب الكثير من النقاد اليساريين. فعاد إبان ثورة ماي 1968 إلى فرنسا وسرعان ما انتسب إلى جامعة "فنسّين" ثمّ انتخب لاحقاً ليحتلّ كرسيّ "تاريخ نظام الفكر" في "كوليج دي فرانس" وقد نشر كتابه "حفريات المعرفة" عام 1969 ومما ساهم في تسييس أعمال "فوكو" أنّه شارك في تأسيس مجموعة المعلومات الخاصّة بالسجن من خلال كتابه "المراقبة والمعاقبة". وقد شرع لاحقاً في كتابة مشروع "تاريخ الجنسانية". ولم يقف "فوكو" عند مزاولة العمل الفلسفيّ بالمعنى التقليدي بل إنّهُ قد أثبت إمكانيّة ذلك من خلال التحقيق الصحفي ارتباطاً بالوضع الرّاهن الأمر الذي اتضح جليّاً في تغطيته للثورة الإيرانيّة. أمّا وفاته فكانت ببارس يوم 25 جوان 1984.

تقديم:

قد يبدو واضحاً أن المبالغة في إجلال العقل تفضي إلى جملة من الاحراجات الخطيرة التي تستلزم إعادة النظر في جوهر العلاقة التي تشدّنا إلى كل من العقل والعقلانية التي سادت، والتي مارست الاستبعاد والتهميش وكانت المسرب إلى تأسيس حدّاتة تداخل في مستواها المعرفي بالسلطوي، ليشكل وعياً اجتماعياً ثقافياً قائماً على استبعاد الآخر: فكيف خلخلت فكرة الاختلاف والغيرية إذن، أركان المعقولة؟ وكان أن أعادت النظر في ترتيب علاقتنا بأنفسنا؟

إننا نبحث هاهنا عن تمثيل تصبح معه إمكانيّة التفكير في نصوص فوكو علامات مضيئة لا بعناوينها بل بسياقاتها القوية واقتدارها على توليد إعضالات جديدة. إن غرضنا هو أن نعمل في أفق هذا الرهان، من أجل ذلك فإنه قد بدا لنا أن دراسة الطرح الفوكوي لمسألة الجنون والسلطة والجنس والخطاب والحقيقة... إنّما تمكّل القضية برمتها وتقف عند أبعادها. ولما كان "العقل هو مفتاح الحدّاتة والمعقولة هي سبيل التحديث"¹ راح فوكو يبحث عن مرتكزات العقلانية، إنه في هذا السياق الدقيق شرع "فوكو" في ارتسام مهمة طريفة: تتمثل في إعادة تحليل ودرس مسألة

1 فتحي التريكي "الحدّاتة والمعقول" في، فلسفة الحدّاتة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 27.

تغير وتحول أخلاقيات المجتمع تلك الأخلاقيات التي يطرأ عليها التبدل، ذلك أن لكل مجتمع إكراهاته وقوانينه القسرية، وكل من يخترق هذه القوانين سوف يقصى، ويستبعد.. وليس أقل الأمارات على ذلك أن "الجنون" كان عنوان تمهيش: إلا أن مقصود "فوكو" هو الحفر أركيولوجيا لتوضيح أن "الجنون" ظاهرة مجتمعية... الأمر الذي حدا به إلى رفض استخدام منهج الطب النفسي. "ومن هنا كانت راهنته وقدرته التفجيرية لكل ضروب اليقين الزائف أو لكل ما يريد أن يترسخ ويتأبد حينما يسود ويقدم ذاته كإمكانية وحيدة بما يعي الناس تاريخهم"¹

1 - فوكو وإجبار الحداثة على أن تعي ذاتها كإشكال:

لقد أراد فوكو أن يقف عند جذور العقلانية الغربية (= الحداثة). وبلغت نظرنا في هذا الطريق الذي انتهجه لاستجلاء فرق لطيف بين العقل والجنون، تدبر من خلاله نسبة وتاريخية هذه العقلانية. وكشف "أن تاريخ الجنون هو على الأرجح تاريخ الآخر ما هو بالنسبة لثقافة ما، باطني وغريب معا، ومن ثمة ينبغي استبعاده (= حتى يطرده خطره الباطني) ولكن بتغليق الأبواب عليه (= للحد من غيريته)"². وقد ظفر بمكاسب مبتكرة، تحضنا على الخوض معه فيها، ذلك أن هذا

1 صدر "تاريخ الجنون" في طبعات ثلاث بالفرنسية:

الأولى: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*. Ed Plon 1961

والثانية صدرت معدلة في نفس الدار 1964

والثالثة ظهرت سنة 1972 عن دار Gallimard وذلك بعد تنقيح العنوان *la folie à l'âge classique*

كما ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية تحت عنوان "الجنون والحضارة" *madness and civilization* وصدر عن دار نشر Vintage press

وأخيراً ترجم إلى العربية تحت عنوان "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.

وفي الأصل "تاريخ الجنون" هو أطروحة فوكو لنيل الدكتوراه (Thèse principale de doctorat de la philosophie) وقد ناقشها في 20 ماي أيار 1961 أمام لجنة ترأسها هنري غويه، وضمت جورج كانغليم ودانيال لالغاش، كان العنوان الأصلي للأطروحة "العقل واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، ثم كان المؤرخ Philippe Ariès وقد فتنه المخطوط من دافع عنه وجعله يظهر/ينشر عند Plon.

2 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, préface 1996, p. 15

الترجمة العربية: م. فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 27.

السياق هو الإطار الإشكالي عنه الذي تكوّن فيه المفهوم. ولا يسعنا هنا إلاّ التسليم بأن الفلاسفة ما فتئوا هم أنفسهم يؤكدون أنّ التفكير المعاصر هو تفكير في الاختلاف والتعدد. بل قل إعادة الاعتبار إلى الهامش الذي وحده يستطيع تصديع وهمية أهمية المركز.

وتحتاج هذه العناصر أن تأتلف فيما بينها اتلافاً يحقق الإفلات من الوقوع في المغالطة من جديد، فالتأسيس الذي قامت به الحداثة إنّما هو ضرب من النضج العقلي، ولسنا نريد هنا التقليل من هذه الظاهرة ولكننا نبتغي تفجير الغلاف العقلاني للحداثة، فهذا بحث يعمل على زحزحة يقين الحداثة بذاتها، انه يود أن يفكر على طريقة فوكو في طرح أسئلة مشاغبة ومدمرة، نسفاً للتطابق وانفتاحاً على الاختلاف على الآخر، المطموس، المنبوذ والمغيب، ألم يخلق فوكو في العقلانية شذوذاً وحشياً، ذلك أنّه يوجد في مكان آخر من تلك العقلانية. وليس السؤال عن مرتكزات الحداثة (= العقل، الحرية، التقدم) معادة أو تقويضاً لها، إنّما هو عمل من قبيل النقد يدفع الحداثة إلى الوعي بذاتها كإشكال:

فماهي استباعات الحداثة ورهاناتها؟ كيف نتعامل مع أنفسنا في ظل الحداثة؟ كيف نتعامل مع كياننا؟ كيف نتعامل مع "الآخر" حينما نصبح ليس نحن؟ وبسؤال جامع: كيف تكون العناية بأنفسنا في ظل الاختلاف والخصوصية والنسبية؟ هو هذا السؤال الرئيس الذي نحاول أن نضيئه.

لنقل إذن إنّنا نحاول التدرب على كيفية "التفكير بوجه آخر"¹ حسب تعبير فوكو، كي "لا نخلط بين الكونية والمركزية الغربية الضيقة، فهذه الأخيرة غير تواصلية: بل هي "استبعادية للآخر". و"الآخر" ها هنا، ما أحيل على الصمت، وأقصي في الهامش، فلا بد إذن من استنطاق المسكوت عنه واستقدام المقصّي، واستحضار المنسي، ومساءلة المهمش. بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أن الآخر "يبدأ حين يبرز الوعي باختلافي، وينتهي عندما نعترف هو وأنا بكوننا بشكل ذواتا مغايرة كما يقول" بول ريكور².

M. Foucault, *L'usage de plaisir*, Gallimard Paris, 1984 «Comment et jusqu'où, il serait possible de penser autrement?» 1

Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Ed Seuil Paris 1990, p. 197 2

وانطلاقاً من "الذاتية" الديكارتية وصولاً إلى ذاتية "هيجل" والتطابق بين الواقع والمعقول، شكل العقل والمعقولة مركز الاهتمام في فلسفة الأنوار وفلسفة التقدم.

إن أبحاث "فوكو" لم تأل جهداً من أجل إثبات أنه في القرن السادس عشر بالذات وقعت محاولة الاعتراف بصفة الجنون ووقعت محاولة تقنين الالتقاء والاختلاف بين الجنون والعقل، ذلك أن الجنون الحقيقي المعترف به كان مطلق الحرية في التنقل في المدينة على هواه، فوضع الجنون حينئذ غير مقيد.

فكيف حدد المجتمع في وقت ما الوضع الصارم للعقل؟ وقرر قراراً باتاً إيجاد وسيلة تفصل بشكل واضح بين المجانين والعقلاء؟ وما هو الإجراء الذي اعتمده الصواب ليفصل عن الجنون؟

إن رهان الكتاب هو هذا: "الجنون لا يوجد إلا في المجتمع" فظاهرة الجنون ليس لها وجود في ذاتها، بل هي من صنع المجتمع، ذلك أن الجنون نوع من الوظيفة الاجتماعية الموجودة في كل المجتمعات، أيا كانت بسيطة أم معقدة: توجد فئة من الأفراد منبوذة لأنها تتصرف بشكل مختلف، وهكذا يمكننا أن نضبط ما يمكن تسميته بالوضع السوسولوجي للمجنون: هو ذلك الشخص الحاضر في كل المجتمعات، شبيه بالمرضى، وبالمنحرف جنسياً، وعائلياً، قريب من الشخص المقدس.

كيف يمكن التعرف على هؤلاء أمام تجانس المجتمع؟ وفيما تمثل غرابتهم واختلافهم عن سواهم؟

إننا إزاء مجموعة من التصنيفات ومحاولة التعريف لشخص متفرد، غير قابل للإمساك من خلال حقيقته الكلية، إنه يفلت من كل تحكم ممكن. إن الغريب والمهم في الوقت ذاته أن التعديل الهام الذي حصل في القرن السادس عشر وفي بداية السابع عشر لم يكن علامة انهمام معرفي ولا عنوان مبادرة طيبة للإحاطة بالجنون، إنما يعود البدء بفصل المجانين عن الأصحاء إلى أسباب اقتصادية. ولتلك الأسباب أضع المجنون تلك

الخصوصية السوسولوجية التي كان يعترف له بها، لما كان الشخصية الطريفة، شديدة الاحترام. وهكذا فحين نعلم النظر، نجد أن سلسلة من الأحداث الاقتصادية والسياسية والقانونية هي التي هزت الأساسات، وجعلت في النهاية من الجنون مرضاً عقلياً، ومن المجنون - الآخر - المستبعد - المقصي. إن هذه الطريقة في

التعاطي مع الجنون من خلال الفعل الصارم، كانت دون شك حاسمة في استخدام الحجز، لحبس أولئك الذين "يصلحون للذهاب إلى الجزر" الذين نسميهم دون تمييز دلالي دقيق، "الحمقى"، "الأذهان المستلبة"، و"الغريبي الأطوار".

إنها تجربة قَدّت من هندسة عجائبية حيث أن كل ما هو غريب في الإنسان سيتم قمعه وإسكاته. وإن ذلك لما يجعل "فوكو" في نصه الجميل، يربط "دار الحجز" بمستشفيات الجذام، ذلك أن المارستان يجب أن يكون تجسيدا للاستمرارية الأخلاقية - الاجتماعية (= قيم العائلة والعمل) وإذا كان كل شيء منظما لكي يتعرف المجنون على نفسه فإنه من الجلي أن يعرف أنه "مراقب ومحاكم ومدان"، إن مارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى "بينال" ليس ميدانا للتشخيص والعلاج فحسب، بل أيضا قضاء قانونيا، حيث الاتهام والحكم والإدانة. في هذا الطور من التحليل يوضح فوكو أنه إنما يجب أن نعيد النظر في قيمة الدلالات التي تنسب إلى عمل "توك" و"بينال": تحرير المجانين، حتى إذا استوى له ذلك، سرعان ما سيوضح أن الجنون لم يكن ما كان يعتقد "الطب النفسي"، فهو لا يتجلى إلا وهو شيء آخر غير ذاته، فالجنون لا يكشف عن نفسه من خلال كينونته إلا إذا كان ثابت الوجود، والحال أنه المختلف.

تكشف هذه القراءة في النص الفوكوي، عن قوة تدميرية خطيرة - لما نعتقد فيه ونحسبه الحقيقة - تكسبه وضعاً مفارقاً. وضمن هذه الحالات ستصنف أعمال أدبية وفلسفية، كأعمال "نيتشه" و"نرفال" و"أرتو"، أي أولئك الذين أسلموا قيادتهم لوجدان فك كل ارتباط وإزاحة كل قيد، وانغماس في هذيان لم يعد يعرف حدودا بين الأزمنة والفضاءات.

وما يلفت النظر هنا هو أن كتاب "تاريخ الجنون"، صعب ومأزقي في قراءته وترجمته¹ ذلك أنه يحتوي احتفاءً بالتعدد والاختلاف، غائر في مصادر المعرفة الإنسانية كثيراً، ومساراته، متنوعة، قائمة على التباين والتضاد. وبالتالي لا يتسنى أن نلّم بالقضايا المبتوثة في الكتاب جميعها، كما أنه يخرج عن دائرة أحكام السهولة والصعوبة، ليقترح عالم الإدهاش، أي التوليف بين أكثر

1 ترجم إلى العربية أخيراً: م. فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006

المستويات تعقيداً وأكثر التصورات غموضاً، في العناية بما يظهر موضوعاً عادياً. وإن يكاد فوكو يوقعنا في دوامة الأسئلة المطروحة والأجوبة المفتوحة على الواقع والتاريخ. فتأتى علينا الاقتحام، إلّا أننا عزفنا -قدر الإمكان- عن تناول الجانب التاريخي، وآثرنا أن نستبطن الأفكار وقد تزاومت. إلّا أنّه من الحري بنا أن نبين أن لهائنا كان شديداً، فهاجس فوكو الوقوف على كفيات إدراك "الآخر"، والتساؤل عما عبرت عنه الحداثة من إرادة للسيطرة على "الآخر" باعتباره اختلافاً.

ولكن من المفيد في القصد الذي يعيننا أن نوضح أن الوعي بالحداثة رؤية للعالم قد سبق في الحقيقة ظهورها لفظاً، سيتعلق الأمر إذن بإرجاع الحداثة رؤية للعالم إلى عصر الأنوار أو إلى القرن السابع عشر إذ أن "اختراعات" غاليلي "تدشن إنسانية النهضة"¹ ولا جدال في أن "ديكارت" هو أبرز وجوه الحداثة العلمية والفلسفية.

إلا انه وفي مقابل ذلك إرتأى "هابرماس" أن الحركة الفلسفية لعصر الأنوار شكلت، نقطة تحول جوهرية في مسار الحداثة إذ أصبح العقل، النقد والتقدم، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة، وأدخلت هذه الحركة المستقبل بعدا جوهرياً في الحياة الإنسانية. وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من التعريف الأصيل والصارم لمعنى الحداثة يذكرنا "هابرماس" أن "هيجل" يرى أن ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط، وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنما يعبد، ينعكس ويلمع في فلسفة كانط. وينمي "هيجل" كما يوضح "هابرماس" مفهومًا للحداثة، فقد بدأت الحداثة تطرح على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على مشروعيتها الخاصة، أو أن تستمد بلغة "هابرماس" ضماناتها من ذاتها، لقد كان لهيجل إذن فضل استشفاف المعالم الأولى للتحويلات التاريخية لإهلال الحداثة، مستشعرا أن البشرية دخلت مع الأزمنة الجديدة عهدا جديداً أنجز قطيعة جذرية مع الماضي.. فمن "ديكارت" إلى "كانط" إلى "هيجل" مثلت قيم الحداثة تحولات في رؤية العالم طالت الدين والأخلاق والعلوم والفن، وهي الإرهاصات التي أفضت إلى ولادة المجتمع الحديث.

إلا أن "هابرماس" يستتج أن إسهام "هيجل" في فهم الحداثة بالرغم من قيمته ينتهي إلى إشكال كما لو أن الحداثة لم تعثر على ضماناتها الخاصة. وتلك هي المعضلة، إلا أنه يستأنف التفكير في البعد النقدي للحداثة، وتعود الروح للنظر الفلسفي الذي حكم عليه "هيجل" بالإغلاق والاكتمال، فهيجل يفهم الحداثة بما هي اكتمال العقل وبما هي مصالحة العقل مع ذاته. إلا أن عدم التناسب بين انغلاق بنية التاريخ ولا محدودية النظر الفلسفي - أي التفلسف بما هو مهمة لا متناهية- يتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة، وذلك باستسلاك قراءة جديدة. على أن تعي ذاتها كإشكال، ومن ثمة يكون "فوكو" حدثاً منذ أن نتبين أن ما يسمى بـ "ما بعد الحداثة" إنما هو امتداد نقدي للحداثة¹ أي أن "ما بعد الحداثة" ليس الحداثة في منتهائها، بل في حالتها الوليدة وهي حالة مستمرة..² ونحن نلمس إذن أن سؤال الحداثة ليس بمجرد سؤال، من بين عدة أسئلة، يتعين على الفلسفة أن تطرحه على نفسها، بل ربما كان هو السؤال المركزي، سؤال الأسئلة الذي يطرحه العصر على نفسه من خلال الفلسفة ليفهم ذاته ويعرف ماهيته ومعناه ويستشرف مآله.

2- الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي:

يتجلى عصر الأنوار بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة كزمن، فما نسميه الحداثة هو في بنيتها ووظيفته موقف أكثر منه عصر أو فترة زمنية. ومن ثمة يصبح "الحاضر" جديراً بالتفكير الفلسفي، لكن فوكو يرى أننا لا يمكن أن نفصل سؤال التنوير عن سؤال الثورة³ وإن كان ما يهم كانط ليس الثورة في حد ذاتها، بل الآثار المتبقية في أذهان الناس الذين لم يعيشوا مخاضها.

إن هذين السؤالين - فيما يرى فوكو - يفتتحان الحداثة الفلسفية في الغرب، وأسئلة كانط إنما تصب في طريقة التفلسف التي تهتم باللحظة الراهنة⁴: ماذا يحدث

1 رضوان زيادة، *صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم*، ص 28

2 Lyotard, *La condition post moderne*, Minuit- Paris 1979 (Cères Edition. Tunis 1994), p. 5

3 فوكو، *كانط والثورة*، يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص 11-17.

4 في مقال يحمل عنواناً لافتاً هو ريبورتاجات الأفكار Les reportages d'idées (= أنظر 706-707 *Dits et Ecrits*) وضع أنه بدلا من مزاوله البحث الفلسفي بالمعنى التقليدي، يمكن الكتابة بواسطة "التحقيق الصحفي" ارتباطا بالوضع الراهن: أنظر فتحي المسكيني، *الهوية والزمان*، ص 145.

اليوم؟ ماهو هذا الآن الذي نحيا، ونعيش ونعبر في حقله؟

إنه هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتراح بين نص كانط و"سؤال الحاضر" أي السؤال عن الآنية في التحلي: ماذا يحدث الآن؟ ما هو هذا الآن؟¹ إن تساؤل كانط مكن فوكو من تقديم تأويل يرى فيه أن المسألة الأساس في الفلسفة هي مسألة الحاضر² ومن نكون نحن في هذا الحاضر؟

يبدو أن سؤال كانط يتعلق بهوية الحاضر، بمجال التاريخ والأحداث، بما هي أحداث فلسفية ينتهي إليها الفيلسوف، كما يثير مشكلة الحاضر وسؤال الحاضر الذي يشير بدوره إلى الـ "نحن" أي من نحن كشهداء على عصر الأنوار هذا؟ فمشكلة العصر الحاضر هي مشكلة من نحن؟ في هذه اللحظة الدقيقة، ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم ليس أن نكتشف، بل أن نرفض من نحن³ أي أن نتخيل كيفية وجود مغايرة وسبلا بها نخرج من تقنيات السلطة الحديثة المتمثلة في التشميل (...). إصغاء لانتفاضة الشتات وتأكيدها لحق الاختلاف وإصرارا على انتهاك التماثل⁴.

بذلك يتبين أن الفلسفة من حيث هي ممارسة تجعل من الآن والراهن إشكالا، نشاطا فكريا، مولدا للاختلاف والمغايرة والشذوذ، يسعى إلى ممارسة تشخيصية للحاضر، يقول فوكو "إذا وجد الآن نشاط فلسفي مستقل، أي إذا كانت هناك فلسفة لا تكون نشاطا نظريا داخل الرياضيات أو علم اللسان أو داخل علم الاقتصاد السياسي، إذا كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين نستطيع أن نحددها كما يلي: هي نشاط تشخيصي"⁵، بقاعلية الحس النقدي، ويستأنف فوكو "ما هي إذن الفلسفة اليوم - وأعني النشاط الفلسفي - إذا لم تكن

1 M. Foucault, *Dits et Ecrits* (1954-1988) t 4, Gallimard, p. 562

2 «إذا كان فوكو فيلسوفا كبيرا فلائكه استعمل التاريخ لفائدة شيء آخر» «Si Foucault est un grand philosophe c'est parce qu'il s'est servi de l'histoire au profit d'autre chose» G. Deleuze, *Foucault: histoire du présent le Magazine littéraire* n° 257, Sept 1988/texte extrait de l'intervention de G. Deleuze au colloque M. Foucault philosophe, organisé du 9 à 11 janvier 1988.

3 درايفوس + راينوف، م فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي (د-ت) (فصل بحثان حول الفرد والسلطة ص 193)

4 عبد العزيز العيادي، المعرفة والسلطة، ص 12

5 M. Foucault, *La quinzaine littéraire* n°46, Mars 1968, pp. 20-22

العمل النقدي، - لنفكر بالفكر- وإذا لم ترتكز على عملية معرفة - كيف يمكن أن نفكر بوجه آخر وإلى أي حد، عوض أن نشرع ما نعرفه ونبرره"¹. وهكذا تأتي على تميز الفلسفة خطابا للحدث أو خطابا عن الحدث². يستفاد من ذلك أن طرح الفلسفة للراهن، والآن كإشكال، إنما يسمح لها بأن تكون خطابا عن الحدث.

إنه في هذا السياق تكون الفلسفة التي تُعنى بالحاضر موضوعا للمساءلة والتفكير فلسفة نقدية تطرح سؤال "الآنية" و"المجال الحالي للتجارب الممكنة، حيث الأمر لا يتعلق بتحليل الحقيقة بل بما يمكن أن نسميه انطولوجيا الحاضر، أي انطولوجيا نحن ذاتنا"³

ولكن من أجل أن مطلوبنا من "الحاضر" أو "الآن" ليس مجموع الآليات الاجتماعية والاقتصادية وإنما الترابط الوثيق بين المعيش واختيارات الناس وعلاقتهم بأنفسهم والمؤسسات التي تحيط بهم حيث الأزمات، فإننا نؤكد أن "بعد الحدث" في عملية التفكير والمساءلة الفلسفية هو نقطة الارتكاز لتشخيص الحاضر في فلسفة فوكو. ألم يؤكد فوكو، أبدا أنه يحلم "بالمثقف هذام القنوات والبداهات العمومية، بالمثقف الذي يستكشف في عطالة الحاضر واكراهاته نقاط الضعف والشقوق وخطوط القوة، بالمثقف الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غير عارف أين سيصبح غدا ولا بماذا سيفكر غدا، لأنه شديد الالتصاق بالحاضر"⁴.

وتما أسلفنا ذكره، يظهر لنا أن عصر التنوير مثل محاولة للإفلات من التقاليد، "فسمة التنوير الإيمان بذات قيمة الإنسانية، والتي تتجلى في بناء مفهوم يتراوح بين التأكيد على تناهي الإنسان وعلى فاعليته باعتباره المركز الجديد" لعالم ابتعدت عنه الآلهة⁵ فالعالم الجديد أي "عصرنا" بعبارة "هيغل" هو ما يتميز بالانفتاح على المستقبل، وعلى بداية مرحلة تاريخية جديدة، فالحاضر يصبح مرحلة انتقال تتلاشى في الوعي بالتسارع: إن الزمان هو الحاضر في تسارعه. يكاد يكون من المحقق أن

1 M. Foucault, *L'usage de plaisir*, Paris, Gallimard 1984

2 M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988)* t 4, Gallimard, p. 567

3 M. Foucault, *Ibid*, p. 569

4 انظر : مقابلة مع النوفيل أوسارفاتور 12 mars 1977 *Le nouvel observateur*

5 صالح مصباح، التنوير الكلاسيكي، ص 73.

مفهوم الحداثة وثيق الصلة بتمثل للزمان والتاريخ خاص، وينهض على أساس فلسفة في التاريخ ونظرية في التقدم: فقد بدأ الاقتناع يسود بفكرة التقدم المناهضة تماما للرؤية القديمة للزمان، وهي الرؤية الدائرية.

وما يمكن استجلاءه هو أن مفهوم التقدم يرتبط بفكرة مفادها أن الإنسان فاعل في التاريخ، كما يرتبط بفكرة التفاؤل بالمستقبل: ومن ثمة فالحداثة هي النزوع نحو التقدم. ولكن ما نعتقد أنه أصبح مدار المسألة ليس عملية التقسيم ذاتها، وإنما عملية التقويم التي رافقتها. فالحداثة إنما هي قيمة تستمد معناها من ذاتها كحركة دائمة، إنها ذلك المستوى الذي غدت فيه "حادثة أن يكون الإنسان حديثا، قيمة، أصبحت أكثر من ذلك، القيمة الأساس التي تحيل إليها كل القيم الأخرى"¹.

بيد أن المتصفح للطريقة التي بها يطرح فوكو، مسألة التقدم ويعالجها، إنما يقف على أن هذا الطرح، وهذه المعالجة، يشترطان ارتباطا وثيقا بين سؤال التنوير "النص/السلطة". وسؤال "ما هي الثورة؟" ويعتبر من وجوه عدة، تنمة لنص ما الأنوار؟²

حيث طرح في هذا النص، سؤال آخر هو: "هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟" ووضح أنه لا يكفي التدليل على التقدم بل لا بد من وجود حدث تاريخي تكون له قيمة المؤشر، ومن دون شك فإن الحدث الذي يحمل كل هذه الإمكانات هو حدث الثورة، ومن ثمة تكون للثورة قيمة المؤشر. إلا أن كانط يحذر من أن التقدم يمكن أن يظهر في الأمور الأقل شأنا: ولعل هذا ما يجعلنا نتساءل: أليس الثورة حدثا عظيما؟ أليست هي مثالا للحدث؟³.

إن ما يشكل مؤشر التقدم - بالمقابل هو ما يحاذي الثورة، كما يقول "كانط" من "تعاطف بين التطلعات يلامس الحماسة"⁴ فالحماس للثورة هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة. وقد يتجلى في مظهرين اثنين: الدستور السياسي الذي اختاره

1 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Paris Seuil 1987, p. 105

2 الزواوي بغورة، فوكو: الأنوار والتقدم، كتابات معاصرة، عدد 38، 1999 ص 77.

3 المرجع نفسه، ص 77.

4 فوكو، كانط والثورة، ترجمة يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،

الشعب. بمحض إرادته. ودستور سياسي يجنب الحرب: هما العنصران المشكلان لمسار عصر التنوير، وأن الثورة هي التتويج النهائي له باعتبارها مؤشر التقدم. ولكن يتعين أن نؤمن النظر في فكرة التقدم هذه ومساءلتها. ففوكو يوضح أنه تعلم من "تاريخ العلوم" أن يشكك في فكرة التقدم¹.

ومن المؤكد أنه لا ينكر أن البشرية تتقدم، ولكن ما ينكره هو الطريقة الخاطئة في طرح مسألة التقدم إذ يتساءل: كيف حدث وأن تقدمنا؟ أو كيف يحدث التقدم؟ وأن ما يحدث الآن ليس بالضرورة أفضل مما حدث؟ حيث يصف تقدم وسائل التعذيب والمراقبة والاضبط التي نطال الجسد الاجتماعي² وأفضل طرح لمسألة التقدم في نظره هو تحليل العقلانيات الخاصة بدلا من الاستشهاد بتقدم العقلنة عموما³.

هنا، تحديداً، نفهم عودة فوكو إلى نص كانط إنما لحظة "انطلاق سلالة من الأسئلة الفلسفية"⁴. حيث طرح عصر التنوير بكل قوة مسألة العقل والتاريخ. و"كانط" بمسألته الأنوار والثورة يكون قد طرح في نظره مسألة الآنية أو ما يسميه فوكو الأسس الفلسفية لانتولوجيا الحاضر أو انتولوجيا نحن ذاتنا. "وفترض أن استشكال عصر التنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة إنما هو القطب الذي دارت حوله الجهود الفلسفية المعاصرة من "هيجل" إلى هابرماس مروراً بنيتشه وفير⁵.

واذ انه قد بان لنا ما ينسب إلى كانط من ريادة في الحداثة، فانه علينا أن نوضح أن فوكو يستعمل مصطلح الحداثة استعمالاً خاصاً: إذ "ما يعرض نفسه على التحليل الأركيولوجي هو المعرفة الكلاسيكية كلها أو قبل ذلك هو هذه العتبة التي تفصلنا عن الفكر الكلاسيكي وتشكل حدثنا"⁶. وهذا ما دفع البعض إلى

1 M. Foucault, Entretien sur le prison, in *Dits et Ecrits*, T 2, Op.Cit., p. 7.

2 M. Foucault, Surveiller et punir: Naissance de la prison, Paris Gallimard 1976

الترجمة العربية: م. فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990،

3 درايفوس + رابينوف، م فوكو مسيرة فلسفية، ص 188.

4 فوكو، كانط والثورة، ترجمة يوسف الصديق، ص 16.

5 فتحي المسكيني، الهوية والزمان، ص 39.

6 Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, pp. 15-16.

الترجمة العربية: م. فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت، 1990.

القول بأن "كانط" يمثل أيضاً: - في نظر فوكو - نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة وكأنها أحداث متقاطعة لا مجرد حادثة واحدة¹.

3- بين المعرفي والسلطوي:

على ضوء الانتباه إلى انهيار مرتكزات كل ادعاء للحدث باسم الحقيقة، يتبين الدور الخطير لإثبات فوكو، من أن العقل أداة استبعاد² ذلك أن "تاريخ الجنون" هو الكتاب الأول الذي يبرهن على أن العقلانية أداة هيمنة واستبعاد للناس³. لقد خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة الحجز والإيواء، فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استبعاد وإقصاء وحجز وتأسست السلطة على حركة كبرى للقهر والعنف⁴، وللإفلات، أنجزت القطيعة بعامه، لحظة النقد الجذري الذي برهن من خلاله، أولئك الذين غيروا طبيعة الدليل (نيتشه، فرويد، ماركس)⁵ هشاشة الاعتقاد في الوعي، ومن ثمة خلخله أسس ومرتكزات التصور الميتافيزيقي.

عند هذه العتبة من التحليل يتضح أن حادثة الفلسفة تكمن أساساً في العملية النقدية التي ستصبح جذرية، ذلك أن غياب النقد يؤدي حتماً إلى قيام فلسفة تصب في القهر والاستبداد والتوتاليثارية والاستبعاد. وسيجعل مبدأ التفكير بوجه آخر، والاعتراف "بالآخر"، إرادة حرة لها حق الاختلاف، الفلسفة قدرة على دمج كل ما كان مستبعداً من المعقولة الكلاسيكية، نقداً لكل متركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة، ومن ثمة سيعيد فوكو، الاعتبار إلى الهامش من حيث هو الذي يستطيع التقليل من مركزية المركز، وبذلك زعزت فكرة الاختلاف والغيرية

1 Leblanc, *Le conflit des modernités selon Foucault*, in Magazine littéraire n°309. Avril 1993, p. 57.

Foucault, *Qu'est ce que les lumières*, in Magazine littéraire n°309, Avril 1993, p. 63

2 Bernar Henri Levy, *Politique de la philosophie*, Figure Grasset, 1976, Maurice Clavel, *La révolution culturelle* (34) p. 177

3 Maurice Clavel, *La révolution culturelle aujourd'hui*, Magazine littéraire, Sept 1977, p. 58

4 فتحي التريكي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص 34.

5 م. فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة بنعيد العالي - السطاتي: دار توبقال ط أولى 1988 ص 35.

أركان المعقولة الغربية¹ تلك المعقولة التي قامت أساساً على إقصاء صورة "الآخر".

لقد ابتكر القرن السابع عشر فضاءً للاحتجاز، حيث جرى تحشيد المتسكعين والصعاليك والمتسولين والبطالين والمجانين والمعوقين والمثليين، إذ تبدل العصر فحكم عليه أن يتقاسم مصير الأشقياء والصعاليك. فالاحتجاز طريقة للإغلاق على المريض في مرضه، وفرض عليه الصمت، ومن ثمة انتصر العقل، وتحقق الاستبعاد. في هذا المستوى بدأ "الغرب"، يكتشف صورته الخاصة، يكتشفها باحتجازه لحمقه².

ولقد استطاع فوكو، أن يستشف خيطاً ناظماً لعلاقة تواطؤ مفترضة بين "التأملات الميتافيزيقية" القاضية بالعزل النظري للجنون، وبين "المستشفى العام" ذلك أن الجنون خلاف الكوجيتو. وينبغي على الكوجيتو أن يعمل على إقصائه، وقد نفى واستبعد الجنون من دائرة العقل لأنه "الآخر"، ومن ثمة ضرورة درء خطره على الكوجيتو، لقد احتشد في عالم اللاعقل كل من لا يستطيع التكيف، فهو كمثل كل "الآخرين" البؤساء، الهامشين، فهؤلاء يستبعدون حدّاً للبطالة والفقر. فـ "الآخر"، هم ضحايا العلاقات القمعية والاستبعادية إذ الأمر يتعلق بفعل ثقافي مرتبط بحالة المجتمع الحضارية وهو الفعل الذي نعتمده من أجل الفصل بين ما نقبله باعتباره ينتمي إلى دائرة العقل وبين ما نرفضه باعتباره لا عقلاً.

إنها السلطة التأديبية إذن التي عنوانها "إنتاج كائن بشري يمكن معاملته كجسد طيع"³. فولادة القمع ترجع إلى القرن السابع عشر، بتزامن مع نمو الرأسمالية، فالمجتمع والنظام البرجوازي يشكلان جسماً واحداً⁴. ذلك أن الفقر مثلاً أصبح مسألة اقتصادية، وبالتالي سيصبح الفقر عنصراً أساساً في الدولة، إذ يشكل الفقراء قاعدة ومجد الأمم، وبؤسهم الذي لا نعرف كيف نقضي عليه، يجب أن نمدحه ونكرمه، كما يبين فوكو⁵.

1 فتحي التريكي، "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص 303.

2 م. فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت 1984 ص 53.

3 دريفوس - راينوف، فوكو مسيرة فلسفية، ص 123.

4 م. فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة صفدي - أبي صالح، مركز الانماء القومي بيروت 1990، ص 32.

5 م. فوكو، تاريخ الجنون، ص 420.

هاهنا يجب أن يفهم "الفقر" ضمن أرضية نظر جديدة، تعيد الاعتبار أخلاقيا "للفقير" والذي يمثل في العمق إعادة إدماج اقتصادي واجتماعي لهذه الشخصية مع ظهور الصناعة، إفرامات وصعوبات الوضع، اقتضت أن يصبح "الفقير" من جديد جزءا من الأمة، ومن ثمة أعاد الفكر الاقتصادي على أسس جديدة، مقولة "الفقير"¹.

وسيشكل التعذيب نموذج العقاب، إذ يقترح فوكو في "المراقبة والمعاقبة" أن نعالج العقوبات والسجن كوظيفة اجتماعية لا كمجرد ميكانيزمات قمعية، إنها الممارسات التي تنزع إلى جعل الإنسان "شيء"، فمثلا يعذب "المجرم"، يجبر على الاعتراف، بففضل علم الإجرام- لم يعد عقاب الجريمة كافيا، يجب إعادة تأهيل "المجرم": إنها المعرفة العلمية، وإرادة التقويم، فقد ظهر "الجانح" والنظام الإصلاحي - العقابي- في وقت واحد.

إلا أن التقنية التأديبية التي نموذجها "المشتمل" والذي هو أداة لتسيير هذه السلطة في المكان، - تتطلب السرية-، "ضبطا لحركاته وتصرفاته بنظام سلطوي ومعرفي"². وقد اكتشف فوكو أن الخطاب ينتقي، وينظم، ويحصر، ويراقب، ويمنع، وينتج، ويعيد الإنتاج، ويوزع، ويضم (...). من وجهة النظر هذه تتحدد الممارسة الخطائية على أنها ممارسة سلطوية، فحين تتكلم "العلوم الطبيعية" و"الأنثروبولوجية" مثلا تتطور تقنيات التأديب في القرن الثامن عشر، وحين تتكلم "العلوم القانونية" و"الطب" تتطور إجراءات التحقيق والاعتراف عما كانت عليه في العصور الوسطى، قل الشيء نفسه عن الخطاب التحليلي النفسي الذي أعطى مولد العيادة³.

وخير دليل على هذه الظاهرة، الاهتمام الذي نشأ آنذاك بدراسة "السكان" إحصائيا (ق 18): تحليل معدل الولادات، وسن الزواج والولادات الشرعية واللاشرعية (...)⁴ فالجنس لا يحكم عليه فحسب، بل ينظم، إنه من اختصاص

1 المصدر نفسه، ص 421.

2 م. فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت 1990، ص 133.

3 محمد علي الكبسي، فوكو تكنولوجيا الخطاب، ص 42.

4 م. فوكو، تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990 ص 36.

السلطة العامة ويستدعي إجراءات إدارية "لقد أصبح الجنس منذ القرن الثامن عشر شأنًا من شؤون الشرطة"¹ فلقد توضح "للتحليل النفسي أن مصدر الجنون، فعل جنسي مضطرب، ولكن هذا لا أهمية له إلا في حدود أن "ثقافتنا" وضعت استنادًا إلى اختيار يميز كلاسيكيته، الجنس ضمن الحدود القرية من اللاعقل. فليس الحب، هو المقدس، هو كذلك أمام الموثق "لا تمارسوا الجنس إلا بعد إبرام عقد الزواج" إذ المؤسسة العائلية ترسم دائرة العقل، فالإنسان خارج الزواج فريسة للجنون وكل تبعاته، ذلك أن حساسية جديدة حلت محل الأشكال القديمة للحب، حساسية مصدرها العائلة، إنما تقصي كل ما لا يتلاءم مع نظامها ومصالحها باعتبارها يشكل نوعًا من اللاعقل.

ولقد كان الانحراف، والعقوب، والعلاقات السرية، والزواج المغيب من بين التهم التي تقود إلى الحجز، إن هذه السلطة القمعية التي لم تكن صادرة عن عدالة أو دين، هذه السلطة التي كانت مرتبطة بالسلطة الملكية لم تكن تمثل في العمق اعتبارية الاستبداد، بل كانت تمثل المتطلبات الصارمة للعائلة: "هذا جنون": حكم يطلق في وجه من لا يستقيم داخل خطاطة ثقافية أو سياسية مسبقة. إنما إذن مجموعة التقنيات والأساليب التي سيقع بواسطتها تقويم من يقاوم، وإصلاح من هو غير قابل للإصلاح² وذلك من خلال التوليف بين تأديب الجسد وتنظيم السكان. وبالتالي سيصبح "الشاذ" بالتعريف هو الذي يحدث اضطرابًا في الضوابط القانونية³. ففي كل المجتمعات أيا كانت، بسيطة أم معقدة توجد: فئة من الأفراد منبوذة. هؤلاء لا يعتبرون مجرمين ولا يعاملون معاملة المرضى ولا الأولياء الصالحين، وهم رغم ذلك يشبهون إلى حد ما بالمجرمين والمرضى والصالحين: "إنهم أشخاص يتصرفون بشكل فريد". وقد أظهر فوكو في كتاب له جيد، وصغير، أن جذور الأمراض الذهنية لا يمكن العثور عليها إلا في "تأمل الإنسان ذاته" أو بعبارة أدق في البنيات الاجتماعية⁴ ذلك أن الجنون مرض ليس له معنى

1 المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 35.

2 فوكو، دروس فوكو، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال، طبعة أولى، ص 42.

3 المصدر نفسه، ص 41.

4 م. فوكو، نظام الخطاب (=جان لأكروا، دلالة الجنون في فكر ميشال فوكو) ص 87.

إلا في إطار ثقافة ما¹، إلا أنه ليس كأى مرض عضوي بل هو نوع من الوظيفة الاجتماعية الموجودة في كل المجتمعات.

ولأن الجنون هو استحالة الفكر فالجنون خلاف الكوجيتو، نقيضه وبالتالي ينبغي إقصائه ولأنني "أنا" الذي يفكر لا يمكنني أن أكون مجنوناً. فقد زال خطر الجنون من الممارسة العقلية، فالعقل حصن نفسه من خلال امتلاكه لنفسه، ولن يصطدم لاحقاً بأية شراك أخرى، غير الخطأ والوهم. إن شك ديكارت يستخلص من سحر الحواس ليخترق عوالم الحلم، نبراسه في ذلك الأشياء الصحيحة إلا أنه يُقصي الجنون باسم ذلك الشك ولا يستطيع أن يخرج عن العقل وأن يفكر وأن يكون منعدم الوجود².

ويكشف فوكو، عن الرابط بين مستويين اثنين، مستوى الفصل بين العقل والجنون وعدم الموازنة بين الجنون والحلم، الذي يُعتبر عند ديكارت المدخل إلى الفصل المطلق بين العقل واللاعقل الذي يعني الجنون. إن استبعاد الجنون من الشك المنهجي هو شرط استعادة العقل سيادته وتملكه لذاته، بحيث ينجو من كل تضليل ووهم. ويعطي ديكارت الحلم امتيازاً، قياساً على الجنون في عملية الشك، ذلك أن الحلم إمكانية وأداة في مسار الشك، إنه حالة محسوسة ومألوفة، للإنسان عادة النوم، وبالتالي عادة الحلم، وأهم ما في الحلم عند ديكارت اعتياديته، فنحن يقظي، يمكن أن نتخيل أننا نلحم: إن الحلم حاضر دائماً: وهو بالتالي إمكان جدّ ممكن، في حين أن الجنون إمكان مستحيل. أن ديكارت اعتبر اعتقاده أكثر يقينية من اعتقاد المجانين لأن "هؤلاء مجانين ولن أكون أقل منهم جنوناً إذا نسجت على منوالهم"³.

إلا أن التبرير الديكارتي لم يقنع فوكو، وانتصب مدافعاً عن منطق الجنون ذاته ذلك أن "الإنسان الذي يتخيل نفسه من زجاج ليس بمجنون لأن أي نائم يستطيع الحصول على هذه الصورة في الحلم"⁴ هذا الإقرار الفوكوي ردم الهوة الفاصلة بين

1 M. Foucault, *Maladies mentales et personnalité*, Paris P.U.F

2 م. فوكو، تاريخ الجنون، الترجمة العربية، ص 69.

3 ديكارت، التأملات: التأمل الأول الفقرة الرابعة.

4 م. فوكو، تاريخ الجنون، الترجمة العربية، ص 253.

M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 251.

الحلم والجنون، إلا أن فوكو يعود ويقف عند ما يعتبره لحظة تفويت لحق الجنون، فلحظة الجنون تظهر فيما يترتب عن الاعتقاد "ولكنه سيكون مجنوناً إذا اعتقد وهو يتصور نفسه من زجاج أنه هش ويمكن أن ينكسر، لذا عليه أن لا يمس أي شيء صلب، وعليه أن يبقى ثابتاً"¹.

هاهنا يستجيز فوكو إحداث شرعية تميز المجنون، ومن ثمة يعلن القطيعة الكلية مع ديكرات، وذلك باكتشافه لنوع من المنطق داخل خطاب الجنون لا يقل دقة وصرامة عن منطق خطاب العقل فـ "هذه البرهنة هي برهنة مجنون ولكن لا يجب أن نسجل أنها في ذاتها ليست عبثية ولا لا منطقية، على العكس من ذلك، فالصورة الضرورية للمنطق، مطبقة بشكل صحيح فـ "زكياس" لم يجد عناء كبيراً في العثور عليها في كامل دقتها عند المستلين". إنها قياس عند ذلك الذي يقتل نفسه جوعاً: الأموات لا يأكلون، أنا ميت، إذن عليّ ألا أكل. إنها قياس ممتد بلا نهاية عند هذا المضطهد: هؤلاء أعدائي، إنهم جميعاً رجال: كل الرجال إذن أعدائي. إنها قياس بمقدمة واحدة عند ذلك الذي يقول: أغلب الذين سكنوا هذه الدار ماتوا إذن أنا الذي أسكن هذه الدار ميت².

إنه رائع منطق المجانين، هذا الذي يبدو أنه يسخر من منطق المنطقة، لأنه يشبه منطقهم، حدّ التطابق، ولكنه ليس منطقهم. وإذا قد بان لنا ما يميّز هذا المنطق من كمال، والتزام بقواعد العقل وما يفيض به خارج حدود ذاته، فإنّه علينا أن نكون أقل اندهالاً، لأنه ومع ذلك، تشكلت ماهيته (= الهذيان، العمى، الافتتان) وكان الخطر والرقابة والإنكار والإقصاء والاستبعاد علائم دالة عليه، فهو موسوم بسمة من الاستفزاز، عزله عن المجتمع، وكان مأواه المستشفى العام.

إن المجنون لا يكشف عن نفسه من خلال كينونته، إلا إذا كان ثابت الوجود، والحال أنه مختلف، اجتهد فوكو في رفض هذه العقلانية، مبيّناً إلى أي حد يبدو الاختلاف بين العقل واللاعقل، كإنتاج خالص لعصره، أمر مشكوك فيه وغير

1 المصدر نفسه، ص 253.

2 Zacchias, *Questions médico légales*, liv.II, titre I, question 4, p. 120

(= أورده فوكو ص 253)

محقق، إن عقل الأنوار ليس عقلاً كونياً¹ ذلك أن فوكو خلافاً لما تعلنه الأنوار، يعتبر أن العقلانية، يمكن أن تنقلب إلى عامل معاناة وعبودية، ويستند في الواقع على مبدأ النفي (= الجنون باعتباره اللاعقل) وينتج باسم العقل الإقصاء والانغلاق².
ذلك أن المجتمع ومؤسساته أرادوا فرض الصمت على الجنون، وأراد فوكو دراسة أركيولوجيا³ ذلك الصمت (=الصمت المفروض على الجنون) فدراسة

1 لم يكن فوكو سباقاً لجهة التوقف عند علاقة الكوجيتو بالجنون، إذ سبقه إلى ذلك جاك لاكان Jacques Lacan في معرض نقده "العضوانية الدينامية" "organodynamisme" عند هنري أي Henry Ey، يتجلى هذا الخلاف بخصوص السببية النفسية بين "هنري أي" و"لاكان" في حلقة المناقشة بيونيفال colloque Benneval عام 1946 والتي نشر "لاكان" مساهمته فيها "بصدد السببية النفسية في الجزء الأول من كتابات" في هذا النص يستذكر "لاكان" يوم جاء يناقش أطروحته للدكتوراه، بدأ يعرف عمله مردفاً بأنه "لا يمكن أن تغفل أن الجنون ظاهرة من ظواهر التفكير" فأستحق مقاطعة حادة من أحد أساتذته "ماذا بعد؟ فلنتنقل إلى أشياء جديدة"

Jacques Lacan, *Ecrits I, propos sur la causalité physique*, Paris Ed. seuil 1999, p. 161

(- أوردته وسام سعادة، الفكر العربي المعاصر، عدد 135 ص 81)

(أنظر: مقابلة له مع جريدة *le monde* 3 ماي 1969)

2 M.Lallement, «La quête inachevée de M.Foucault», in *Sciences Humaines*, Mai- Juin 2005, p. 20. « Et produit au nom même de la raison, l'exclusion et l'enfermement de la raison»

3 الأركيولوجيا L'Archéologie: مصطلح يوناني، يتألف من Archaïos (- القديم) Logos (- علم)، فهي إذن العلم الذي يدرس الماضي البشري ويحاول تفسيره من خلال الآثار، إنه انطلاقاً من وثائق الماضي سيعمل على إعادة تركيب العمليات والسيرورة التي أدت إلى الانتقال من شكل من أشكال المعرفة والثقافة إلى آخر، وذلك عبر وسائط وتحولات متعاقبة: يقول فوكو: "لقد استخدمت مصطلح أركيولوجيا في معنى مجازي لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف وليس إطلاقاً اكتشاف بداية ما أو إحياء رفات الماضي الميت" (أنظر: مقابلة له مع جريدة *le monde* 3 ماي 1969)

وفي السياق نفسه نقرأ هذا التعريف الذي يعطيه لكلمة أرشيف: "ما سأسميه أرشيفا ليس مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التلف ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما ظهور وإخفاء الخطابات، استمرارها وتلاشيها"

(Réponse au cercle d'épistémologie, *Cahiers pour l'analyse* n°9, p. 19 : أنظر)

من خلال هذين النصين نلاحظ أن فوكو يستعمل مصطلح أركيولوجيا في معنى مجازي ويرفض أن تصنف أبحاثه وتحليلاته الأركيولوجية ضمن أحد فروع التاريخ سواء نعلق الأمر بتاريخ العلوم أو تاريخ الأفكار، فالأركيولوجيا التي يقترحها تبحث عن الأسس لا

الجنون هي إذن إقامة لأركيولوجيا الصمت ومحاولة الارتقاء إلى تلك الجهة التي لم يتمّ فيها قرار الفصل بعد بين المعقول واللامعقول. فالوعي بالجنون - وإن كان هشاً- إرتدّ في النهاية إلى مغارس الظاهرة، يحصرها حصراً شفافاً ومفتوحاً، مقوضاً ما رسخ، منتهجاً سبيلاً آخر، وذلك ما يعني أن ثمة في هذا المستوى، تبايناً غليظاً بين نص "ديكارت" ونص "ديدرو".

لقد تجددت هوية الجنون في تطابقه مع ذاته: إنّه يعلن فيصّل التفرقة بينه (= الأنثا) من ناحية، ومجتمعه (= بمقاييسه) من ناحية ثانية: إنّه يقف عند غيابه. فأن يكون المرء هو نفسه، ذلك الضحيج وتلك الموسيقى، وتلك الكوميديا، والتحقق كشيء ولكنه شيء فارغ، وعدم، وأن يكون المرء فراغاً مطلقاً لذلك الامتلاء، ذلك دون شك هو معنى "قريب رامو".

إنّ رواية "قريب رامو" نقطة البدء اللاديكارتية للفكر الحديث، وللحدأة عينها فقد أشاعت بين الناس، وقبل أن يسمع الناس كلام "ديكارت" بكثير درساً يناهض الديكارتية في مظاهرها. "وعبثاً كنا نملك الإنطباع عن حركة شبه مستمرة للعقلانية الأوروبية منذ عصر النهضة حتّى أيامنا"¹.

لقد أصبح التدخل الطبي في القرن التاسع عشر "الهيئة العليا في المجتمع، إليها يرجع أمر الفصل بين الأسوياء وغيرهم، وأمر تعيين من هو أحق ومن هو ليس كذلك، وتسمية الحمق وتحديد كموضوع"² إقناع الجنون بجنونه لكي يحرره منه.

يتخفى ويتوارى في مضمون تلك المعرفة التي ظلت في جوهرها معرفة عقلانية، وإنّها خطاب العقل حول العالم، رؤية العقل للجنون، وإنّه داخل هذا الأفق بالتحديد نفهم تسأل فوكو: إلام يُفضي هذا؟ نعتقد أنّه يفضي تحديداً إلى محاكمة العقل؟

عن النشأة والتكوّن والتطوّر خلال الزمان، على ألا نفهم من "الأسس" هنا البدايات الكبرى أو اللحظات التاريخية الحاسمة التي أصبحت المعارف ابتداء منها ممكنة، البداية التي يبحث عنها نسبية ولا تتجاوز حدود فترة تاريخية معينة. (أنظر: عبد الرزاق السدوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطليعة بيروت 1992، ط 1، ص 138).

1 م. فوكو، الكلمات والأشياء، ص 25.

2 م. فوكو، حضريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2،

ويجب أن لا شيء أعظم من ذلك¹. لعل من الأفطن إتباع طرق غير تلك التي تدور حول الإدانة والمحكمة. إنه يقترح الطريقة الأركيولوجية التي تُعنى بالظواهر السلطوية² بغية تحليل السياقات والتمفصلات، في ميادين وتجارب متنوعة، كالجنون والجريمة والجنسانية. وقد يذهب فوكو بعيداً عندما يرفض الاقتصاد على النسق الواحد المحدد لكل الأعمال والأفكار، بحيث نرتد إلى "ميتافيزيقا المركز والمطلق". ولا يخفى أن فوكو لا يلجأ إلى اللامعقول ولا يقترح إلغاء العقل كما قد يظنّ الظانّ، بل يبدو أنه يعترض على الهيمنة المطلقة التي حاول بواسطتها منظرو الحداثة أن يوقلموا العقل مع تطلعاتهم رغبة في السيطرة.

لنقل إذن إنه يمكن اعتبار فلسفة فوكو فلسفة مقاومة فهي تنهج طرقاً خاصة تفكك بموجبها الاستراتيجيات وتعمل على فضحها، هاجسها ورهانها، تأكيد الحق في الاختلاف بحثاً عن "الآخر" المطموس، وتلك علامة من علامات الاعتراف "بالآخر" المغاير، ولقد كان من نتائج هذا الوعي الحاد أن أصبحنا إزاء مفهوم نقدي للحداثة، أمام حداثه تراجع ذاتها باستمرار خروجاً من النظر إلى الحداثة بما هي نسق انغلق، وتشكل اكتمل.

لكن هذا لا ينفي أن ما بعد الحداثة قد أنجزت فعلاً تدميراً لمرتكزات تأسست عليها الحداثة، مثل الذات ذلك أن الحداثة انبنت على الوعي بالذات، الذات العاقلة التي حولت الذوات الأخرى إلى مواضيع، وتلك الإشكالية التي طرح في مستواها ديكارت تأملاته.

1 راينوف-دريفوس، م. فوكو، مسيرة فلسفية، ص 188.

2 لقد باح فوكو باعتراف رشيقي لمحاورة Fontana حيث سأله عما إذا كان طرحه لمسألة السلطة فريداً: فأجاب "عندما أفكر فيها الآن (=السلطة) فإني أسأل نفسي عن ماذا تكلمت في "تاريخ الجنون" أو في "مولد العيادة" إن لم تكن السلطة"

Interview de M. Foucault in l'Arc n°70, Paris 1970.

إذن كل ما كتبه فوكو لم يخرج عن لعبة السلطة إلا أنه يوضح في اعتراف آخر لـ "راينوف ودريفوس" طبعاً ليست السلطة بل الذات هي التي تشكل المحور العام لأبحاثي "P. Rabinou et Deryfus, M. Foucault, p. 297.

هذا الاعتراف يشوش ما استقر في الذهن وهذا ما جعل دلوze يقول "إن الكتابة عند ميشال فوكو هي أن نصارع ونقاوم"

G. Deleuze, M. Foucault, Minuit 1986, p. 51.

(= أنظر محمد علي الكبيسي، م. فوكو: تكنولوجيا الخطاب ص 44).

إن ذلك بالنسبة إلى فوكو ولّى وانتهى إذ حلت محل الإنسان من حيث هو فكرة مركزية ولدت مع كانط وتأسست حولها العلوم الإنسانية، مجموعة من العلاقات معقدة، تربط الأنا بالأنا الأعلى وتنشّد إلى الميكرو سلطات، التي نجدها منبثة في المجتمع وبالتالي خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز وكان القهر والعنف. وأيضاً الحقيقة، إذ أقرت حقائق نهائية ودائمة واتجه العصر الكلاسيكي إلى العقل وصرامته، ولكن فوكو معتمداً على نيتشه وهيدجر¹ وضع أن الحقيقة لم تعد مجردة، رغم انتصار العقل والمعنى، فللحقيقة وجه آخر، إنه العنف والاستبعاد. ذلك ما يمثل المنعطف، فقد توافرت سبل الإفلات من الصرامة والتصلب النظري للعقلانية، وكان "صوت الجنون الأعظم" (نيرفال، نيتشه، أرتو) ما فرض على العقلانية الصارمة أهمية الانتباه، فهذه الإبداعات (= تلك هي المفارقة) أصبحت مقياس العالم الحديث.

خاتمة:

إن فوكو وهو يعلن أنّه يقوم بحفريات اللاعقل إنما يرسم في الواقع لوحة العقل، فيتوضح كيف يتحقق حكم النفس ضمن حكم الآخرين وهما صيغتان بل منفذان متقابلان لسؤال مناطه، كيف تشكل تجربة ترتبط فيها العلاقة بالنفس بالعلاقة بالآخرين. ولما استقام لفوكو هذا التحديد شرع في بيان كيف تغيب (ال) ذات، وهو ما أدّاه إلى الاهتمام بذوات متعددة، تتكلم، فمن البين أن التعدد هو عنوان الإنسان المبدع للوجود. بما هو أثر فني وكممكناات حيوية وإمكانات خلاقة، وكان أن صار

1 يعتبر هيدجر بالنسبة إلى الفيلسوف الأساس، وقد تحدت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قراءتي له... ولكنني اعترف أن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي (= من آخر حوار أجري معه قبل وفاته) يؤكد فوكو في حوار أجري معه ولم ينشر إلا بعد وفاته بأن "التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته. Les Nouvelles litteraires 28 juin 1984, p. 40.

ورغم هذا الاعتراف فإنّه لم يكتب عن نيتشه إلا مقال وبعض المقال إلا أنّه استمر يحاوره. (= أنظر: م. فوكو، نيتشه: الجينولوجيا والتاريخ، ترجمة بنعبد العالي والسطاتي، الدار البيضاء 1988)

فن الممارسة الذاتية أو "التدبير الذاتي" هو السبيل الذي يؤسس أساليب في الحياة، وأنماط في الوجود، جمالية. ومن ثمة يصرار إلى المعرفة، قدرة على الخلق والابتكار - لا كذدي قبل - طريقة في تحصيل الحقيقة. في ظل هذا الفهم ما عاد يمكن انحجاب السؤال المؤجل: كيف يمكن للذات¹ أن تسلك بمعزل عن المعرفة والسلطة؟

هذا الاهتمام سينقل الإشكالية برمتها، إلى النهج السلوكي الذي كان على الأفراد إتباعه وأنه داخل هذا الأفق بالتحديد، نفهم إقراره، بنوع من الاستقلالية عن الأنظمة المعرفية والسلطوية. وهذا عين امتياز الاهتمام الذاتي بالذات، فمنذ "تاريخ الجنون" كانت الذات محور تفكيره، فالذات تقطع مع الذاتية حيث يتم الانشغال بالسلوك بدل الأخلاق إنها ذوات كثيرة تحملها أجسامها، وإن تلك الذوات هي هذه الأجساد، هو ذا الجسد الذي لا حدود لقدراته وإمكاناته لحظة يصبح الجسد، أثرًا فنيًا، وإبداعًا للحياة، ويندهش فوكو لضياح هذه القيمة الأستيتيقية "إن ما يدهشني كذلك هو أن يكون الفن ميدانًا متخصصًا، ميدان الخبراء الذين هم الفنانون، لكن ألا يمكن أن تكون حياتنا كذلك؟ ذلك أن المقترح هو انهمام كلي بالذات، وذلك إنما يتحقق حسب فوكو في عملية الانبناء للذات بالذات، لا سيما وأن هذه المواظبة في جوهرها جمالية استيتيقية.

وتلك هي عين المهمة التي يسعى إليها الفرد للانعتاق من رقابة "التحليل النفسي". لقد بات ممكناً الآن القول أن التركيز على فن الوجود الذي يُعنى بعلاقتنا بذواتنا، علاقتنا بالعالم وبالأخرين توفر لنا القدرة على مواجهة السلطة الحيوية²

1 الكثيرون رأوا في رجوع فوكو إلى ما كان قد نخلّى عنه بإزاحته وتفكيكه إلى انسداد أفاق عمله، إلا أن فوكو لم يصمت إزاء هذا الزعم، بل ردّ ليوضح ليست الذات شرط إمكان كل تجربة، بل على العكس من ذلك، التجربة هي ما يمثل عقلنة سيرورة مؤقتة تؤدي إلى ذات أو بالأحرى إلى ذوات، وإني أعني بالتذويت Subjectivation السيرورة التي بها نتحصل على تكون ذات، أو على الأصح ذاتية Subjectivité لا تمثل غير إمكانية من الإمكانيات المتاحة لتنظيم الوعي بالذات conscience de soi

Revue les Nouvelles du 26 juin/5 juillet 1984, p. 41.

2 السلطة الحيوية Biopouvoir وهي السلطة التي لم تعد تحدّها صورة القانون والموت بل هاجسها ورهاطها الحياة والإحياء، تدبر الحياة وتخضع الأجساد، من خلال التشريع السياسي للجسد الإنساني، والسياسة الحيوية للسكان، فتطور الرأسمالية ذاته لم يتم إلا من خلال الإدماج المراقب للأجساد في آلة الإنتاج بإحداث تناسب بين الظواهرات السكانية والسياقات الاقتصادية. M. Foucault, *Volonté de savoir*, pp 185-186

باعتبارها الخطر الراهن، ومن ثمة يكون الراهن فكرًا ننشغل به، إنَّ خطورة "فوكو" هي كونه قد وضع الراهن موضع سؤال وجعل منه منطلقًا للتفلسف.

بليوغرافيا

I - آثار فوكو:

الكتب 1/Livres:

- (1954) *Maladie mentale et personnalité*, Paris, P.U.F., coll. « Initiation philosophique ».
- (1961) *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- (1962) *Maladie mentale et Psychologie*, Paris, P.U.F., coll. « Initiation philosophique »
- (Version modifiée de *Maladie mentale et Personnalité*).
- (1963) *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., coll. « Galien ».
- (1964) Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin (trad. et notes de M. Foucault; t. II de la thèse complémentaire, 1961).
- (1966) *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- (1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- (1971) *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, « Collection blanche » (leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970)
- (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires » (2e éd., avec une nouvelle préface et deux appendices: « Mon corps, ce papier, ce feu » et: « La folie, l'absence d'œuvre »).
- (1975) *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires »
- (1976) *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
- (1984) *Histoire de la sexualité*, t. II: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».

(1984) *Histoire de la sexualité*, t. III: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires».

(1994) *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard,

(1994) *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard,

Traduction:

(1964) *L'Anthropologie de Kant* (thèse complémentaire en 2 vol.; t. I: Introduction; t. II: Traduction et Notes), Paris, Bibliothèque de la Sorbonne.

*الترجمات العربية لأثار فوكو:

(1971) *الجنون والحضارة*، ترجمة عبد المجيد يوسف، مجلة الحياة الثقافية العدد 110 السنة 24، ديسمبر 1999 (محاضرة).

(1982) *دروس ميشال فوكو*، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال ط أولى، 1988

(1983) مقدمة فوكو لكتاب نيتشه: *الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي*: تعريب: سهيل القش: بيروت المؤسسة الجامعية ط 1983/2.

(1984) *كانط والثورة* (=الدرس الأول لسنة 1983 بالكوليج دوفرانس)، ترجمة يوسف الصديق (تونس/فرنسا)، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 38-39 السنة 2005 ص 11-17.

(1984) *نظام الخطاب*، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير بيروت، ط 1 1984

(1987) *حفريات المعرفة*، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي بيروت، ط 2، 1987

(1988) *جنيالوجيا المعرفة*، ترجمة السطاطي + بنعبد العالي، دار توبقال/ط أولى، 1988

(1990) *الكلمات والأشياء*، ترجمة مركز الإنماء القومي، 1990

(1990) *المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن*، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت 1990

(1990) *إرادة المعرفة*، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1990

(1991) *استعمال الملذات*، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1991

(1992) الاهتمام بالذات، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت
1992.

(2006) تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي
العربي بيروت، ط 1 2006.

2/Articles de M. Foucault:

(1966) « *La pensée du dehors* », Critique, n°220, Juin 1966

(1967) « *Nietzsche, Freud, Marx* », Cahiers de Royaumont, Ed. De Minuit, 1967.

(1971) « *Nietzsche la généalogie et l'histoire* », Hommage à Hyppolite, Paris, P.U.F, 1971.

(1977) « *Vérité et pouvoir* », L'Arc, n° 70 (entretien avec A. Fontana).

(1977) « *Foucault: non au sexe roi* », ibid., pp. 133-145 (entretien avec B.-H. Lévy, Le Nouvel Observateur, n°644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130).

(1983) « *Le sexe comme une morale* », Le Nouvel Observateur, n°1021, 1e-7 juin, pp. 86-90 (entretien avec H. Dreyfus et p. Rabinow, universi avril 1983; version abrégée de «On the Genealogy of Ethics: Overview of Work in Progress», trad. J. Hess).

(1984) « *Foucault: Qu'est-ce que les lumières?* », Magazine littéraire, n°207, Mai 1984

(1984) « *La dernière interview* », Le Matin, n°2274, 26 juin, p. 22 (extrait de l'entretien avec F. Ewald, « Le souci de la vérité », Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, pp. 18-23).

(1985) *La Pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana (rééd. de l'article de Critique, n° 229, juin 1966, pp. 523-546).

(1985) « *Foucault, passe frontières de la philosophie* », Le Monde, 6 septembre, p. 12 (propos cités par R.-P. Droit, 20 juin 1975).

(1988) « *Herméneutique du sujet* », Concordia. Revue internationale de philosophie, n°12, pp. 44-68 (extraits du cours du Collège de France, année 1981-1982, «L'herméneutique du sujet», cours des 6, 13, 27 janvier, 3, 10, 17, 24 février et du 10 mars 1982).

(1989) « *La gouvernementalité* », Le Magazine littéraire, n° 269, septembre, pp. 97-103 (extrait du cours du Collège de France, année 1977-1978: «Sécurité, territoire, population», cours du 1er février 1978).

(1990) « *Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme* », les temps modernes, 46e année, n°535, février, pp. 37-61 (extrait du cours du Collège de France, année 1975-1976, «Il faut défendre la société», 17 mars 1976).

II - دراسات حول ميشال فوكو (كتب):

الكتب Livres:

- Deleuz (Gilles), « *Foucault* », Paris, Minuit, 1986.
- Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), « *Michel Foucault: un parcours philosophique* », trad. de l'anglais par Fabienne Durant-Bogaert, Paris Gallimard 1984
- Eribon (D), « *Michel Foucault 1926-1984* », Paris Flammarion 2ème Ed., 1991.
- Merquior (J.G.), *Foucault*, Fontana, Press/collins, London Glasgow 1985.
- Merquior (J.G.), « *Foucault ou le Nihilisme de la chair* », trad. par Azulos, Paris P.U.F., 1986.
- Rajchman (J), « *Michel Foucault: La liberté de savoir* », Paris P.U.F 1987.
- Rajchman (J), « *Erotique de la vérité: Foucault/Lacan et la question de L'esthétique* », Paris P.U.F, 1994.
- Russ (Jacqueline), « *Histoire de la folie: Foucault* », Hatier, 1979.
- دريفوس + راينوف، "فوكو: مسيرة فلسفية"، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت (د. ت)
- دلو (جيل)، "المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو"، ترجمة يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1987-88 الدواي (عبد الرزاق)، "موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: فوكو، هيدجر، ستروس"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992
- الزين (محمد شوقي)، "تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط 1 2002
- العيادي (عبد العزيز)، "م. فوكو المعرفة والسلطة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 1994.
- الكبسي (محمد علي)، "فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد"، دار سيرس للنشر، تونس، 1993

- الكردي (محمد علي)، "الجنون في الأدب الفرنسي"، مجلة عالم الفكر الكويتية، العدد الأول، جوان 1987
- لاکروا (جان)، "دلالة الجنون في فكر فوكو"، ترجمة م سبيلا "نظام الخطاب"، دار التنوير، بيروت، 1984
- ولد أباه (السيد)، "التاريخ والحقيقة لدى فوكو"، دار المنتخب العربي، ط I، 1994
- الملتقى الدولي الأول حول فوكو (= باريس 9-10-11 جانفي 1988) وقد نشر تحت عنوان «Michel Foucault philosophe», Paris Seuil, 1989/Colloque.

کارل شمیٹ

(1985-1888)

كارل شميت والليبرالية

مصطفى الحداد

جامعة عبد الملك السعدي. تطوان | المغرب

- حياة شميت

ولد كارل شميت بيلتينبرغ في ويستفاليا يوم 11 ماي 1888. درس علم السياسة والقانون بجامعة برلين وميونخ في ألمانيا، وستراسبورغ في فرنسا. وحين تخرج عمل أستاذاً بجامعة جريفسوالد، وبون، وكولون، وبرلين. عارض أول مرة النازية، غير أنه بدل رأيه بعد ذلك والتحق بالحزب النازي في 1 ماي سنة 1933، ولحق اسمه في الحزب بسبب نشاطه السياسي المكثف المشايخ للنازية. ولم يحض على التحاقه بالحزب وقت طويل حتى عُين في نوفمبر 1933 رئيساً لاتحاد القانونيين القوميين الاشتراكيين، وهو اتحاد تابع للحزب القومي الاشتراكي النازي. وفي يونيو سنة 1934 أصبح رئيس تحرير مجلة القانونيين الألمان المؤيدة للنازيين. وبعد انهيار الحكم النازي أوقفته القوات الأمريكية سنة 1945، ولم تفرج عنه إلا في سنة 1946. وقد طغى على أعماله اللاحقة نقد السياسة الأمريكية التوسعية والإمبريالية. وتوفي يوم 7 أبريل سنة 1985. من أهم أعماله:

- Schmitt, C (1923) Roman Catholicism and Political Form. G. L. Ulmen, trans. (Greenwood Press, 1996).
- Schmitt, C (1923) The Crisis of Paliamentary Democracy. Translated by Ellen Kennedy. The MIT Press. (1985).
- Schmitt, C (1932) The Concept of the Political Expanded Edition. George Schwab, Tracy B. Strong and Leo Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Schmitt, C (1934) Political Theology Four Chapters on the Concept of Sovereignty (Studies in Contemporary German Social Thought). Trans. by G. Schwab. The MIT Press. (1985).
- Schmitt, C (1950) The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum. G.L. Ulmen, trans. (Telos Press, 2003).

1- تقديم

لا يشبه كارل شميت (Carl Schmitt) في نظرنا غيره من المفكرين المعاصرين فيما أناره فكره وسلوكه السياسي من جدل لا يزال مستمرا حتى اليوم. فهناك ما يشبه الإجماع على ذكائه الثاقب ودقة تناوله للإشكالات وألمعيته الفائقة. وكان هابرماس قد ألمع إلى هذا في معرض ذكر أسباب استمرار تأثير شميت في ألمانيا خاصة إلى يوم الناس هذا، حين قال (موجها كلامه إلى المفكرين الأنجلوساكسونيين على إثر صدور ترجمات جديدة لبعض أعماله): "سيتساءل الناس في الولايات المتحدة وإنجلترا مستغربين كيف أمكن لرجل مثل كارل شميت أن يستمر في ممارسة تأثير فكري لا يستهان به في الجمهورية الفيدرالية بعد أربعين سنة خلت. السبب قائم أولا في الميزة التي تطبع أعمال هذا المفكر. فكما يتبين من كتابه *النظرية الدستورية* (1928)، كان شميت فقيها دستوريا لامعا لا يشق له غبار... زد على هذا إنه كان كاتباً مبرزاً يستطيع أن يجمع إلى الدقة في استعمال المفاهيم، تداعيا في الأفكار ينم عن عبقرية لافتة (هذا التفنن في صوغ العبارة لا يظهر للأسف الشديد في أسلوبه بعد ترجمته إلى اللغة الإنجليزية). ثم إن شميت كان مثقفا انخرط منذ العشرينات في استعمال خبرته في تشخيص عصره الذي كان يثير حساسية عالية. وأخيرا وليس آخرا، كان شميت على الرغم من وضوح لغته يُقي على ميزة الميتافيزيقي الذي يغوص بعيدا في الأعماق ويعري في الوقت نفسه الواقع الأساسي" (1989: 133).

لكن إلى جانب هذه الألمعية التي أجاد هابرماس في التعبير عنها، هناك ما يشبه الإجماع أيضا على أن شميت كان منافقا وانتهازيا وذا ميول يمينية وشمولية تصل حد الانحطاط. فالرجل أستاذ جامعي لامع، التحق بصفوف الحزب النازي، واحتل مراكز ومقامات بارزة في هيئاته الموازية، ودافع عن النظام النازي وعن هتلر كما لم يدافع أحد عن نظام آخر أو قائد! إن هذه الازدواجية تجعل - لعمرى - الاقتراب من فكره أمرا بالغ الصعوبة، وقضية مثيرة هي أيضا للجدل.

1 يمكن الرجوع هنا إلى العدد الذي خصصته مجلة (Cités) الفرنسية للاطلاع على عدد من المقالات التي تناولت حياة شميت وبعض المقتطفات من أعماله التي لها صلة بالنازية وبالردع عن هتلر، إلى جانب مقالين هامين مترجمين إلى الفرنسية كتبهما شميت أحدهما (الفهرر يحمي القانون 1934/2003)، والثاني (العلم الألماني المتصل بالقانون وصراعه مع الروح اليهودي 1936/2003).

جل الباحثين الذين يتناولون اليوم شملت بالدراسة يواجهون هذا المشكل الذي تثيره الازدواجية التي تكشف عنها سيرته العلمية والسياسية المركبة. فمنهم من يتجاهله أو يتجاهل، على الأصح، الإحالة الصريحة عليه؛ ومنهم من يتناوله بالدرس على مضمض. لكن الشيء المؤكد هو أن فكره أثر في اليمين واليسار على حد سواء. وسنذكر فيما يلي بعض هؤلاء الذين تأثروا به ولم يذكروه (هانتينغتون وآرون)، أو ذكروه ثم عادوا فأنكروه (فالتر بنيامين)، أو لم يذكروه ثم عادوا فذكروه (رولز)، أو ذكروه وأوضحوا مسوغات ذكره والاستناد إليه (شانتال موف).

من المعلوم، كما سرى ذلك بتفصيل أدناه، أن شملت عرّف ما أسماه بـ 'السياسي' (The Political) (المجال وليس الشخص)، بأنه يتشكل أو ينهض أو يتأسس على التمييز بين الصديق والعدو. يقول في هذا الشأن: "إن التمييز السياسي الخاص الذي يُمكن للأفعال والدوافع السياسية أن تُردّ إليه هو التمييز بين الصديق والعدو" (شميت، 1932: 26). عندما نأخذ هذا التعريف بعين الاعتبار، ونعود إلى مفكر كهانتينغتون مثلاً في كتابه *صدام الحضارات*، نكتشف أن أطروحته المركزية تقوم على التمييز بين العدو والصديق، لكننا نكتشف أيضاً أن المؤلف يتحاشى ذكر شملت ويستبدل به الروائي ميكائيل دايدن (M. Dibdin)، ليقول لنا على لسان هذا الأخير إن السياسة تبني أساساً على التمييز بين الأصدقاء والأعداء. يقول هانتينغتون، عارضاً عن شملت بسبب الإحراج، ومستشهداً بالروائي دايدن: "لا يمكن أن يكون لنا أصدقاء حقيقيون حتى يكون لنا أعداء حقيقيون، ولا يمكننا أن نحب أنفسنا ما لم نكره غيرنا. هذه هي الحقائق القديمة التي نعيد اكتشافها اليوم بأسى كبير بعد قرن أو يزيد من الرياء العاطفي". ويردّ هانتينغتون منها ومحدراً بعد هذا الاستشهاد مباشرة: "ينبغي لرجال الدولة والعلماء ألا يتجاهلوا المغزى المؤسف القائم وراء هذه الحقائق القديمة" (1996: 20). فالسياسيون أو رجال الدولة والعلماء ملزمون بالتمييز بين الأصدقاء والأعداء في نظر هانتينغتون. ما نود الإشارة إليه هنا هو أن قراءة كتاب هانتينغتون في سياق فكر شملت ستكون أفيد مما لو تجاهلناه. فهانتينغتون لم يعرض في الحقيقة عن الاستشهاد به في سياق تحديد أطروحة الكتاب المركزية إلا تجنباً للإحراج.

إن هذا السلوك لم يتفرد به هانتينغتون، بل نجده لدى رايون آرون أيضا. فقد بين برايان أندرسون في كتابه المعنون *رايمون آرون واستعادة السياسي* (1997) تأثر هذا الأخير (وقد كان آرون من الأوائل الذين قدموا شتميت إلى الجمهور الفرنسي) الواضح بشتميت فيما يخص ارتباط السياسي واستناده إلى التمييز بين الصديق والعدو، وانعكاس هذا التأثير على تصورات آرون بخصوص السياسة الدولية وقضايا الحرب والسلام. وسيلاحظ القارئ أن أندرسون يشير مرتين في كتابه (1997: 156، و 184) إلى أن آرون يتحاشى ذكر شتميت ويعرض عن الإحالة عليه على الرغم من أن التأثير بأفكاره واضح لا غبار عليه.

هانتينغتون وآرون مفكران يمينيان محافظان مثل شتميت، مع اختلاف كبير بالطبع. لذلك ليس غريبا أن تلتقي أطراف اليمين ويأخذ بعضها بعناق بعض. لكن ماذا عن اليسار؟ أورد صمويل فيبر (S. Weber) رسالة مغمورة إلى كارل شتميت كتبها المفكر الماركسي الشهير فالتر بنيامين يعبر فيها عن تشوقه إلى أن يطلع شتميت على أحد كتبه (*أصل الدراما التراجيدية الألمانية*) الذي كان قيد الطبع، ويذكر في الرسالة شغفه الكبير بفكر شتميت ومدى استفادته من كتاباته وأفكاره. يقول بنيامين في هذه الرسالة: "لا أريد من وراء هذه السطور أن أخبركم بقرب صدور كتابي فحسب، بل أريد أن أعبر لكم عن غبطتي وسروري بإمكان إرساله إليكم أيضا، كما اقترح علي ذلك السيد ألبير سالومون. وستعرفون مباشرة حين أخذه بين يديكم مقدار ما أدين به لكم خصوصا فيما يتصل بعرض مذهب السيادة في القرن السابع عشر. وربما أستطيع القول أيضا، زيادة على ما ذكرت، إنني أفدت من أعمالكم الأخيرة، وخصوصا كتاب *الديكتاتورية* (Diktatur)، فأيدتُ صيغ بحثي في فلسفة الفن بصيغ البحث التي طورتموها أنتم في فلسفتكم عن الدولة..." (انظر ص. فيبر 1992: 5). بالطبع ما كان لهذه الرسالة، كما قال صمويل فيبر في تعليقه، أن تصدر في مراسلات بنيامين المطبوعة سنة 1966، والتي أشرف على نشرها صديقه غريشوم سكوليم وتودور أدورنو. والسبب في ذلك بالطبع هو الحرج من إعلان الاستفادة من شتميت أو حتى قراءته¹.

1 ما كان لسكوليم وأدورنو أن ينشروا هذه الرسالة، ضمن مراسلات بنيامين سنة 1966، التي لم يمس عليها وقت حتى كتب شتميت المقالين المذكورين في الهامش (1) أعلاه، اللذين عبر في أولهما بوضوح عن تعلقه بهتلر وافتتانه به، وفي الثاني عن كراهته لليهود، وبنيامين منهم.

لم يُجَل رولز في الطبعة الأولى (1993) لكتابه الليبرالية السياسية على شमित. لكنه عاد في مقدمته التي حررها للطبعة الثانية (1996) فأحال عليه وذكر كتابه أزمة الديمقراطية الليبرالية، وعدّ أعماله من بين أهم الأعمال التي عكست تسير النخبة واستياءها من الديمقراطية التي ساهمت في انهيار جمهورية فايمر وصعود النازية (انظر رولز 1996: lx-lix). ويُستشف من السياق الذي أحال فيه رولز على شमित أن رولز كان يقدر انتقاداته التي صوبها نحو الديمقراطية الليبرالية. فما كان من المناسب لشخص يدافع عن الديمقراطية الليبرالية ويروم بناء تصور متماسك عن هذه الديمقراطية مثل رولز، أن يتجاهل أو يغض الطرف عن أحد أبرز منتقديها، حتى ولو أن الإحالة جاءت متأخرة في الطبعة الثانية للكتاب!

من بين المفكرين المعاصرين البارزين الذين أعادوا الاعتبار لفكر شमित، وتعرضوا بوضوح إلى هذا الإحراج وحاولوا تفسيره، نذكر في هذا الصدد فيلسوفة السياسة شانتال موف (Ch. Mouffe). فهذه الأخيرة أولت فكر شमित عناية خاصة، وبنّت قسماً لا يستهان به من نظريتها السياسية، التي سنعود إلى بعض معالمها أدناه، على مفاهيم مستقاة من فكره. لئنصت إليها وهي تتحدث عن شमित، وعن الإحراج الذي تسببه الإحالة عليه، وعن مشروعها الخاص وصلته بأفكار شमित. تقول شانتال موف في كتابها عن السياسي (2005): "إنني، بسبب هيمنة العقلانية على الخطاب السياسي الليبرالي، غالباً ما أعثر عند النُظَّار المحافظين على الأفكار النيرة التي تسمح لي بفهم السياسي فهماً ملائماً... ولعل هذا ما دفعني إلى أن أختار في نقدي للفكر الليبرالي الانقياد لمفكر مثير للجدل مثل كارل شमित. فأنا مقتنعة بأن هناك أشياء كثيرة يمكن أن نظفر بها من قراءته، بوصفه أحد ألمع معارضي الليبرالية بالغى الذكاء. وإنني أعني تماماً أن اختياري هذا سيثير الاشتزاز بسبب تورط شमित وتحالفه مع النازية... بيد أنني أعتقد أن قوة المفكر الفكرية هي المقياس المحدّد لبِتّ ما إذا كنا نحتاج إلى محاوره أعماله أم لا، وليس صفاته الأخلاقية. وأرى أن استناد كثير من النظار الديمقراطيين إلى مسوغات أخلاقية في رفضهم محاوره فكر شमित دليل ساطع على النزعة الأخلاقية التي تُميز روح العصر ما بعد السياسي. وفي الواقع، يمثل نقد هذه النزعة تحديداً نواة تفكيري الصُّلبة. فالأطروحة المركزية التي يدافع عنها كتابي هذا تقضي بأنه على

العكس مما يريد المفكرون ما بعد السياسيون أن يقنعونا به، فإن ما نشهده اليوم ليس أفولا للسياسي في بعده النزاعي، بل ما نشهده هو أمر آخر مختلف تماما. ما يحصل الآن هو أن السياسي في أيامنا هذه يفعل فعله في السجل الأخلاقي. بعبارة أخرى، إن السياسي لا يزال مركزا في التمييز بين التَّحْنِ والهُم؛ بيد أن هذا التمييز عَوَضَ أن يُحَدِّدَ بمقولات سياسية، يجري اليوم تعريفه بحدود أخلاقية. فعوض أن يكون الصراع بين 'اليمن واليسار' نواجه اليوم صراعا بين 'الصحيح والخطأ' (2005: 4-5). تعمدت إيراد هذا النص الطويل لكونه يلامس الجواب عن السؤال: لماذا العودة إلى شमित؟ ولأنه يعرض تشخيصا على قدر عال من الأهمية للوضع الراهن، فضلا عن أنه نص يفتح لي المجال لكي أنتقل بسلاسة إلى مناقشة قضية الديمقراطية الليبرالية التي كانت محور انتقادات شमित، وهي الآن محور انتقادات المفكرين ما بعد الماركسيين وأبرزهم شانتال موف.

2- الديمقراطية الليبرالية

سأطلق هنا رأسا من تعريف عام ومقبول على نطاق واسع بين الباحثين اليوم عرضه فريد زكريا بدقة وإيجاز في مقاله الهام (ظهور الديمقراطية غير الليبرالية). بمجلة *الفورين أفيرز* سنة 1997. إنني وجدت في هذا المقال صيغة في عرض مفهوم الديمقراطية الليبرالية تناسب مقالي هذا من زاويتين: الأولى لأن صيغة زكريا تشدد على الفرق القائم بين الديمقراطية والليبرالية. وهذا أمر كثيرا ما نتلاهى عنه ونتجاهله؛ وهو - لعمرى - فرق جوهري كان شमित من أشد الملحين عليه في قوله الذي بات شعارا "الديمقراطية تنفي الليبرالية، والليبرالية تنفي الديمقراطية" (سنشرح هذا الشعار بتفصيل أدناه). بل إن قسما لا يستهان به من نقد شमित ينهض على أن الناس لا يفرقون بين الديمقراطية والليبرالية. أما الزاوية الثانية فترجع إلى أن الصيغة التي عرضها زكريا تشير بوضوح إلى أن القرآن الذي انعقد في الغرب بين الديمقراطية والليبرالية، ابتداء من القرن 19، كان قرانا عارضا، أي قرانا موصولا بسياق الفكر والتاريخ الغربيين. وهذا الأمر وإن بدا أن زكريا يصدر فيه عن موقف نسبي ويُرتَّبُ عليه أمورا لا تُهْمُنَا هنا، فإن أهميته بالنسبة إلينا لا تظهر إلا في ضوء انتقادات شमित التي سنعرض لها أدناه في هذا المقال. لهذا السبب

لن أركز على البعد النسبي الواضح في مقال زكريا ولن أركز أيضا على الغايات التي رمى إليها. فهدفه ليس هدي. لقد أراد هو أن يفسر بروز ديمقراطيات كثيرة في العالم لا يمكن أن نشكك في أنها ديمقراطيات، لكنها لا تحترم حريات التعبير والتجمع والعقيدة... الخ، ليكشف عن أن مسألة الحريات تدخل في باب الليبرالية وليس في باب الديمقراطية، وليبين أن الرغبة التي تعبر عنها بعض الحكومات الغربية في نشر الديمقراطية في العالم غير الغربي والتشجيع عليها لن تسفر إلا عن ديمقراطيات غير ليبرالية (illiberal democracies)، أي ديمقراطيات حقيقية لكنها تنتهك الحريات وتغذي التطرف وتجعل حياة مواطنيها باختصار لا تطاق.

يشير زكريا إلى أن كلمة الديمقراطية غالبا ما تُستعمل في الكتابات المعاصرة "ويكون المقصود بها الديمقراطية الليبرالية، أي ذلكم النظام السياسي الذي لا يقوم على انتخابات حرة ونزوية فقط، بل يقوم أيضا على دولة القانون، وعلى فصل السلطات، وعلى حماية الحريات الأساسية في التعبير والتجمع والاعتقاد والملكية" (انظر زكريا 1997: 22). وبالفعل فمن منا لا يعرف الديمقراطية على هذا النحو أو شبهه إذا طُلب منه ذلك اليوم؟!

يوضح زكريا أن الحزمة الأخيرة من الحريات المذكورة في التعريف لا صلة لها بالديمقراطية، لا من قريب ولا من بعيد. والأجدر بنا أن نضع لها اسما خاصا يقع عليها ويجمعها تحته هو 'الليبرالية الدستورية'؛ لأنها تختلف من الجهتين النظرية والتاريخية عن الديمقراطية. ويستشهد زكريا بعالم السياسة فيليب شميتر (Ph. Schmitter) الذي قال في هذا الخصوص: "إن الليبرالية، سواء أكانت تصورا عن الحرية السياسية أم كانت مذهباً يتناول السياسة الاقتصادية، يمكن أن تترافق مع صعود الديمقراطية. لكنها لم يسبق لها أن كانت مقرونة على نحو حصري وواضح بممارسة الديمقراطية" (زكريا 1997: 23).

ولعل ما يؤكد انفصال الديمقراطية عن الليبرالية هو ما نشهده اليوم في العالم. فطرfa الديمقراطية الليبرالية، الممتزجان في البناء السياسي الغربي، يردان مفصولين في باقي بلدان العالم. فهذه البلدان تشهد ازدهارا في الديمقراطية؛ لكنها لا تشهد ما يناظر ذلك فيما يتصل بالليبرالية الدستورية. فشرط قيام الديمقراطية اللازم ينحصر، حسب زكريا الذي يحيل هنا على هانتينغتون، في إجراء انتخابات حرة ونزوية

فقط لا غير. لهذا السبب تكون الحكومات التي أفرزتها الانتخابات حكومات ديمقراطية حتى ولو كانت عاجزة، وفاسدة، وذات نظر قصير، وغير مسؤولة، وتحكم فيها المصالح الفئوية الخاصة، وعاجزة عن تبني سياسات تستدعيها المصلحة العامة. فهذه الصفات تجعل من الحكومات التي تتصف بها حكومات غير مرغوب فيها، لكنها لا تجعل منها حكومات غير ديمقراطية (انظر زكريا 1997: 24-25).

عندما يعود زكريا إلى الليبرالية الدستورية، يرى أنها منظومة مستقلة لا علاقة لها بمساطر اختيار الحكومة، بل لها علاقة بأهداف الحكومة. فالليبرالية الدستورية تحيل على تراث يضرب بعمق في التاريخ الغربي يتصل بحماية استقلال الفرد الذاتي وكرامته إزاء كل أنواع التقييد، سواء أكان مصدر هذا التقييد دولة أم كنيسة أم مجتمعا. وإذا نحن تأملنا اصطلاح الليبرالية الدستورية مليا نلفيه يزواج، كما يلح زكريا، بين فكرتين اثنتين: 'الليبرالية'، لكونه يستلهم الإرث الفلسفي، الذي بدأ مع الإغريق، والذي يركز على الحرية الفردية (اعرف نفسك بنفسك)؛ أما 'الدستورية' فصفة ترجع إلى كونه يستند إلى التراث، الذي بدأ مع الرومان، والمقترن بدولة القانون. فالليبرالية الدستورية إذن تطورت في أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة ضمن سياق الدفاع عن حق الفرد في الحياة والملكية، وحرية العقيدة والتعبير. ولضمان هذه الحقوق ركزت الليبرالية الدستورية على مراقبة سلطة كل شعبة من شعب الحكومة، وعلى المساواة أمام القانون، وعلى حياد المحاكم والهيئات القضائية، وعلى الفصل بين الكنيسة والدولة. ونستطيع القول اختصارا إن الليبرالية الدستورية في معظم صيغها تقضي بأن الكائنات البشرية تتمتع بنوع من الحقوق الطبيعية (أو غير القابلة للتصرف) التي يتعين على الحكومات أن تقبل الاستناد إلى قانون أساسي يحد من سلطاتها حتى يتسنى لها حماية هذه الحقوق وصيانتها (زكريا 1997: 26).

يتضح مما سبق إذن أن الديمقراطية الليبرالية نظام هجين، يحيل طرفاه على تراثين مختلفين: الديمقراطية لها اتصال وثيق باختيار الحكومات، أما الليبرالية فموصولة بالأهداف التي ينبغي أن تسعى في تحقيقها تلك الحكومات. وسيتضح من عرضنا لانتقادات شميت أنها انتقادات تطال هذا التعريف على الرغم من أن شميت صاغ انتقاداته الأساسية كلها في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين.

3- شميت ونقد الليبرالية

3-1 من التجريد إلى الواقعية السياسية

لقد عرفت ألمانيا في حقبة جمهورية فايمر (1919 - 1933)، التي سادتها قلاقل سياسية كثيرة، استقطابا سياسيا حادا بين اتجاهين فلسفيين رئيسيين. فمن جانب كان هناك اتجاه يستند إلى التراث الماركسي، وإلى الجناح الاشتراكي الديمقراطي للكانتية الجديدة. وكان أقطاب هذا الاتجاه يدافعون بعنفوان واضح عن إقامة مؤسسات ديمقراطية تقدمية، ويستخدمون في دفاعهم استدلالات وحجج تلح على فكرة التقدم وتشدد على موضوعية التضامن المبني على النوع. ومن أقطاب هذا الاتجاه البارزين هيلموت بليسرن، وإرنست كاسيرير، اللذان مثلا الجناح التقدمي العقلاني للتراث الأنثروبولوجي الفلسفي الألماني. أما الجانب الثاني، فكان يقف فيه اتجاه محافظ غير ليبرالي يمثل في الواقع الوجه الآخر لتلك الأنثروبولوجيا الفلسفية. وما يميز أصحاب هذا الاتجاه الثاني هو أنهم كانوا يلحون على الهشاشة التكوينية المميزة للنوع البشري، وينظرون إلى الإنسان عموما من حيث إنه كائن تعوزه القدرة على التكيف. وقد اعتمدوا هذا التشخيص سندا لكي يدعموا مواقفهم المناهضة للمعايير الكونية، والمشككة في الالتزامات المجردة بالمؤسسات البرلمانية، ولكي يطعنوا أيضا في أخلاقيات التضامن جملة وتفصيلا، ويدافعوا، فوق هذا وذاك، عن العودة بقوة إلى صور الولاء المحلية والتقليدية، والانغلاق في مؤسسات ذات طابع قومي ضيق كعلاج أو تعويض عن الهشاشة العضوية المميزة للنوع (انظر في هذا الشأن بينسكي (2008: 216)). وقد لعب خطاب هذا الاتجاه، دورا بارزا في تشكيل جزء لا يستهان به من الثقافة السياسية الألمانية. ومن أبرز رموز هذا الاتجاه في المجال الفلسفي العام مارتن هايدغر، وفي مجال الفكر السياسي والقانوني كارل شميت وهيرمن هيلر (H. Heller)، ورودولف سميند (R. Smend) (انظر ثورنهيل 2007: 261).

لقد عاش شميت أحداث الحرب العالمية الأولى وتأثر بها تأثرا كبيرا. وكان من نتائج هذه الحرب عليه أنها دفعته إلى الإعراض عن التجريد الكانطي الجديد، والشروع في النظر إلى شؤون السياسة وقضاياها من منظار الواقعية السياسية. فأعمال شميت كانت تتميز قبل قيام جمهورية فايمر (أي قبل سنة 1919) بقرها من

أفكار الكانطيين الجدد. كان في هذه المرحلة، كما بين ثورنهيل (2007: 276)، يلح على أسبقية القانون وتقدّمه على السلطة والدولة، وكان يجد ما يؤيد موقفه هذا في تعاليم الكاثوليكية الرومانية التي كان يفسر بها وجود معايير أعلى من كل المعايير الوضعية تنطبق على الأطر القانونية كافة، وتقاس عليها كل أنماط ممارسة للسلطة. غير أن شमित عاد، بعد انهيار الملكية سنة 1918، فأنكر إمكان تحليل النظم السياسية استنادا إلى التصورات المعيارية، وحدد غاية أبحاثه اللاحقة بعبارات استراتيجية واضحة. ولم تكن هذه الغاية شيئا آخر غير البحث عن مسوغات تروم دعم استقرار الأنظمة السياسية التي كان يعيش تحتها.

فأعماله التي كتبها إبان جمهورية فايمر كان هدفها والغاية منها إضفاء المشروعية على نظام الجمهورية، وإبراز الحجج التي يمكن للماسكين بزمام السلطة فيها أن يستندوا إليها دفاعا عنها أمام البلاشفة بعد نجاح ثورهم (1917)، وأمام خطر الإلحاق الخارجي، وأمام المقايضات الداخلية التي تزيد في نظره من إضعاف الدولة وإفهاكها. لم ينقلب شमित بعد 1919، على الوضعية وعلى الكانطية الجديدة فحسب، بل أعرض عن كل أنماط الليبرالية التي تأثرت بهذين الاتجاهين (انظر ثورنهيل 2007: 276). فلم يعد ينظر إلى الدولة من حيث إنها شأن يحكمه القانون، بل أصبح ينظر إليها بوصفها كيانا يحكمه الإمكان الواقعي والدائم للصراع. وعلى العكس من هيجل الذي كان يرى في الدولة تجسيدا لصورة الوجود العليا، كان شमित يربط الدولة بدورها الواقعي المتمثل في إيجاد الشروط الآمنة التي تسمح للمواطنين بأن يلبوا ويلحقوا تحت سلطانها وحمايتها رغباتهم أو مرادهم الخصوصية. ولعل هذا هو الذي يفسر عودته بين الفينة والأخرى إلى أطروحة هوبز حول العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة، واشترائه مع هذا الفيلسوف الكبير في الإيمان بالرأي القائل: 'السلطة هي التي تصنع القانون، وليس الحقيقة' (*Auctoritas, non veritas, facit legem*) (انظر مقدمة شواب، ضمن شमित 1934: xiii). فالذي يملك السلطة هو من بإمكانه أن يطالب بالطاعة. والسلطة التي تستلزم الطاعة لا يشترط فيها أن تكون مالكة الحقيقة أو مجسدة لصورة الوجود العليا. إن هذا الفهم الذي كونه شमित عن الدولة لا يمكن أن يُفصل عن السياق النظري العام الذي بات يوجهه في نظريته إلى المفاهيم السياسية بوجه عام. سنحاول فيما يلي أن نتناول هذا السياق بالتركيز على مفهومين بارزين استأثرا بفكره هما السيادة والاستثناء.

3-2 السيادة والاستثناء

تشير السيادة في معناها العام إلى السلطة المعيارية العليا في مجال من المجالات. ونعني بالسلطة المعيارية هنا، السلطة التي تخول لصاحبها أن يُصدر معايير ملزمة اتجاه أمر ما، أو أن يحدد الحكم المعياري لشيء ما. حيازة سلطة معيارية معينة تعد مطابقة في هذا الصدد لوجوب ممارسة تلك السلطة، أو لواجب عدم التخلي عن ممارستها. وليس هناك من الناحية المبدئية شرط يفرض أن يكون صاحب السيادة كائنا بشريا. الشرط الوحيد المطلوب في صاحب السيادة هو حيازة القدرة على اتخاذ القرار في الأمور المعيارية. بهذا المعنى يمكن للمؤسسة ما أن تكون صاحبة سيادة متى توافر لها مركز ذو قدرة على اتخاذ القرار في الشؤون ذات الصلة بالمعايير.

ما أتينا على ذكره ليس سوى تعريف عام ومجرد، يمكن أن يصدق على السيادة، من حيث إنها سلطة عليا، في أي مجال من المجالات من دون تحديد. لهذا السبب لا يمكن لهذا التعريف، على الرغم من أهميته، أن يفيدنا في معالجة مفهوم السيادة في الفلسفة السياسية، وفي سياق مناقشة تصور شmitt بوجه خاص. فالمناقشات الفلسفية التي دارت حول مفهوم السيادة في إطار الفكر أو الفلسفة السياسية اختلطت اختلاطا كبيرا بقضايا اللاهوت ومسائله. فحتى لو أننا انطلقنا من التعريف العام والفضفاض الذي أدرجناه أعلاه، وذهبنا في التأويل مذهبا قصبيا، فإننا لن نجد من بين المؤهلين حقا لحمل صفة صاحب السيادة (أي السلطة العليا) أحدا آخر غير الله. وقد ألمع كيلسن (H. Kelsen) إلى هذا الأمر حين كتب يقول: إذا كانت 'السلطة' (power) تعني السلطة الفعلية، أي تعني القدرة على إحداث أثر أو نتيجة، فإن السلطة 'العليا' ستعني حينئذ السبب أو العلة الأولى (prima causa). وبهذا المعنى يكون الله وحده بوصفه خالق العالم هو صاحب السيادة" (كيلسن 1944: 208).¹

1 إن كيلسن يعرض هذا الرأي لانتقده، فهو لا يوافق في أبحاثه القانونية على رد السيادة إلى الله ومنحها بعدا ميتافيزيقيا. كيلسن بعبارة أوضح يتناول السيادة في أعماله من منظور علمي لا من منظور ميتافيزيقي. يقول في هذا الشأن معلقا على التصور الميتافيزيقي للسيادة الذي أوردناه في المتن: "إن هذا التصور الذي ينظر إلى السيادة من الزاوية السببية يعد تصورا ميتافيزيقيا وليس علميا. إنه مشتق من النزعة التي تروم تأليه الدولة، والتي تقود حتما إلى نظرية سياسية هي أوثق صلة باللاهوت وأبعد ما يكون البعد عن علم الدولة" (كيلسن 1944: 208).

عندما نعود إلى شमित نلفيه يركز بالتحديد على هذا البعد الميتافيزيقي واللاهوتي الذي ألع إليه كيلسن، أي نلفيه يلح على أن المفاهيم السياسية كلها التي اقترنت بالدولة تعد في الأصل مفاهيم لاهوتية. يقول شमित في كتابه اللاهوت السياسي (1934): "إن المفاهيم الدالة في النظرية السياسية، أي المفاهيم التي تتناول الدولة، تعد كلها مفاهيم لاهوتية جَرَتْ عَلمنتها. وهذا أمر لا يعود إلى تطورها التاريخي فحسب — أي التطور الذي انتقلت فيه من جوف اللاهوت إلى نظرية الدولة، حيث أصبح على سبيل المثال الله القادرُ على كل شيء هو المشرع القادر أيضا على كل شيء — بل يعود أيضا إلى بنيتها النسقية التي يعد فهمها ضروريا لكي يتسنى لنا الإمساك بها من الزاوية السوسيولوجية. فالاستثناء في الفقه القانوني يماثل المعجزة في اللاهوت. وإذا نحن تلاهينا ولم نستوعب هذا التماثل، فإننا لن نستطيع أن نفهم الكيفية التي تطورت بها الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة خلال القرون الأخيرة الماضية" (شमित 1934: 36)¹.

يلوح من هذا النص المركزي في فكر شमित أن هذا الأخير يرى أننا لكي نمسك بالمفاهيم السياسية، أو بمفاهيم الحق عموما، يتعين علينا الصعود من الصور التاريخية القائمة اليوم التي اكتسبتها هذه المفاهيم لكي نصل إلى أصلها البعيد الذي يحكمها. فهذا الصعود الاستكشافي وحده نستطيع أن نستنتج الخلاصات الدالة حول الصورة الحقيقية والمطلقة للحق. وقد ذهب الفيلسوف الإيطالي جيورجيو أغامبين (2005: 35) إلى أن مذهب السيادة عند شमित لا ينفصل عما أسماه بالاستثناء. فالتعريف الصريح لصاحب السيادة الذي نعر عليه لدى شमित في كتابه اللاهوت السياسي يقول: "صاحب السيادة هو الذي يقرر في حالة الاستثناء"، وبما أن "الاستثناء في الفقه القانوني يماثل، كما قال شमित في النص أعلاه، المعجزة في

1 إن شमित حين ذهب إلى أن مفاهيم النظرية السياسية مفاهيم لاهوتية وقعت علمنتها، كان في واقع الأمر يردد أو يثبت دعوى تتناول الوضع السياسي الحديث كان ماكس فيبر قد سبق له أن ادعاها هو نفسه، قبل شमित بعقدين من الزمن تقريبا، بخصوص الاقتصاد الحديث. فكما أن الغنى الناتج عن الصناعة كان علامة على الرعاية الإلهية بالنسبة إلى التقويين (البروتستانت) في مطلع الحداثة الأوروبية، فإن صاحب السيادة، كإله فان، يعد شديد الصلة بالالهيات. غير أن الله والعناية لم يلبثا أن تحولا بفعل العلمنة وأصبحا على التوالي سلطة وقيمة ينتجها السوق.

اللاهوت" فإن أي فهم لا يراعي هذا التماثل بين السياسي واللاهوتي لن يكون فهما دالا أو كافيا لمفهوم السيادة¹.

إن الإحراج الذي يضعه هذا الربط بين السيادة وحالة الاستثناء يظهر جليا عندما نلتفت إلى أن حالة الاستثناء هي بالتعريف الحالة التي يكون فيها العمل بالدستور والقوانين معلقا. وهذا يعني أن صاحب السيادة الذي يقرر في حالة الاستثناء إنما يقرر من موقع خارج القانون. فكأن صاحب السيادة لا يُجبرنا بقراره على احترام المعايير أو القوانين والتقييد باتباعها إلا لكونه يحتل موقعا تَعْتَطِل فيه القوانين ويُعَلَق فيه العمل بها. فما يجوز في حقه لا يسري البتة علينا. إنه إذا شئتم لا يُسأل عما يفعل؛ نحن فقط الذين نُسأل.

إن هذا الاقتران بين التعطيل اللاهوتي، واستثناء صاحب السيادة، هو ما عبر عنه شميت أعلاه بوضوح حين ربط في كلامه السياسي باللاهوتي. فالربط لديه لا يقوم إلا لكي يشير إلى التشابه البنيوي القوي القائم بين المفهوم السياسي والمفهوم اللاهوتي. ولا يقتصر هذا التشابه بينهما على اللحظة الفجائية الأصلية والمخلخلية لبروزهما أول مرة (المعجزة، وقرار صاحب السيادة في حالة الاستثناء)، بل يطال ويتسلط على التوالد المتجدد والمستمر والمستدام للنظام الذي ينهض عليهما. فهناك صلة وثقى بين الخلق من عدم، واستمرار هذا الخلق في الوجود في المجال اللاهوتي، وبين قرار صاحب السيادة الذي لا يستند إلى قانون محدد، وبين النظام القانوني

1 يذهب أولمين، في سياق ربط المفاهيم السياسية التي استعملها شميت بأساسها اللاهوتي الذي كشف عنه في كتاب *الكاثوليكية الرومانية* (1923)، إلى القول: "عندما يقول شميت: 'صاحب السيادة هو الذي يقرر في حالة الاستثناء'، فإنه يعكس في قوله هذا تمييز هوبز أو فكرته عن النزعة الشخصية القانونية (juridical personalism). فالسؤال: 'من يقرر؟' لا يتناول في حيزه الحقيقة، بل يتناول السلطة [أي من له السلطة حتى يتخذ القرار؟]. والسلطة الشخصية، بمعناها التمثيلي هي المقابل المنطقي للـ 'فكرة السياسية' التي تجسدها الكاثوليكية. فالكنيسة تمنح شميت النظر النمذجي الذي يقيس عليه، خصوصا بعد أن أقر المجمع الفاتيكاني الأول للسنة 1869-1870 المذهب القائل بعصمة البابا. فنكون هنا أمام مثال (مثال البابا) يجسد التمثيلية، ويجسد في الآن نفسه التشخيصية... وهكذا تكون أرضية النزعة التقريرية (decisionism) دائما 'فكرة سياسية' سواء أكانت هذه النزعة لاهوتية أم كانت قانونية. 'الفكرة، يقول شميت، تنتمي إلى السياسي، لأن السياسة لا تكون ممكنة من دون سلطة، ولا تكون السلطة ممكنة من دون مزاج عقدي'" (أولمين (1996: xv-xvi)).

الذي يتولد عن قراره في المجال السياسي. ولعل الإشكال الذي يضع نفسه بإلحاح هنا هو صلة صاحب السيادة بالقانون، أي ما علاقة قرار صاحب السيادة في الاستثناء بالقانون؟

يذهب أغامبين إلى أن المساهمة المتميزة التي قدمها شميت قائمة على وجه التحديد في كونه جعل هذا الربط بين حالة الاستثناء والنظام القانوني أمرا ممكنا، على الرغم من كونه ربطا مفارقا، لأن ما ينبغي أن يكون متضمنا أو مسجلا في القانون هو شيء يوجد خارجه بكيفية جوهرية، وهو تعليق العمل بالنظام القانوني نفسه. لكن أغامبين يلج مع ذلك على أن "حالة الاستثناء لدى شميت ليست حالة خارجة عن القانون. فهي على الرغم من كونها تُعلق العمل بالنظام القانوني الموجود كله، ويبدو منها كما لو أنها ابتعاد أو خروج عن الاعتبار القانونية جميعها، تظل مع ذلك موصولة على نحو من الأنحاء بالنظام القانوني، 'ذلكم، يقول شميت، لأن حالة الاستثناء تعد شيئا يختلف دائما عن الفوضى والفراغ. فمن الناحية القانونية يواصل نظام ما وجوده في حالة الاستثناء حتى لو أن هذا النظام ليس نظاما قانونيا' [شميت. *اللاهوت السياسي* (1934: 5)]" (أغامبين 2005: 33). فشميت، في هذا النص الذي ذكره أغامبين، ينبه إلى أن حالة الاستثناء يمكن أن تفهم على أنها حالة فوضى، ذلكم لأن حالة الاستثناء مفهوم حدي يتناول التخوم. فتراجع النظام القانوني يمكن أن يبدو لمن يخلط بين الدولة والقانون (وهو خلط سنعود إليه أدناه)، ويتعامى عن السياسي، كما لو كان تراجعا للنظام في حد ذاته. وهذا أمر لا يزيد عن كونه توها في نظر شميت؛ لأن النظام يواصل وجوده حتى لو أنه ليس نظاما قانونيا. بل إننا نجد شميت يصرح بوضوح بأن الوضع العادي المحكوم بالقانون هو وضع لا معنى له إلا لكونه وضعاً يترتب على قرار صاحب السيادة في حالة الاستثناء. يقول في هذا الشأن: "لكي يكون للنظام القانوني معنى، يجب أن يكون هناك وضع عادي. وصاحب السيادة هو نفسه الذي يقرر ما إذا كان هذا الوضع العادي موجودا أم لا" (شميت 1934: 13). فقرار صاحب السيادة هذا يستلزم إذا تأملناه مليا خطوتين اثنتين: الأولى هي القرار بأن طارئا فعليا موجود، أي طارئا يتخطى نطاق النظام القانوني القائم وصلاحياته؛ والثانية هي اتخاذ القرار بشأن ما يمكن القيام به لمعالجة الوضع. من هذا المنظور يرى

شميت أن صاحب السيادة، الذي يعتمد إلى اتخاذ هذا القرار المزدوج بشأن الاستثناء، يقيم علاقة بالنظام القانوني السياسي حتى ولو أنها علاقة غير اعتيادية. "إذ على الرغم، كما يقول شميت، من أن صاحب السيادة يقف في موقع خارج النسق القانوني ذي الصلاحية المعيارية، يظل مع ذلك منتما إلى هذا النسق، لأنه هو نفسه الذي يجب أن يقرر فيما إذا كان يتعين تعليق العمل بالدستور كله أم لا" (شميت 1934: 7). صاحب السيادة، بعبارة أخرى، يكون منتما إلى النظام، ومهمنا عليه من خارجه في الآن نفسه. إنه يكون كذلك، لكونه يكون حائزا القدرة على اتخاذ القرار بخصوص الوقت الذي ينتهي فيه العمل بالدستور. من هذه الناحية يكون القانون في وضع كما لو كان خارج نفسه، لأن صاحب السيادة الذي يوجد خارج القانون هو من يعلن أن لا شيء يوجد خارج القانون. إن هذا الوضع الغريب الذي ينشأ عن تعليق العمل بالمعايير القانونية القائمة بهذه الطريقة هو الوضع الذي يسميه شميت بـ 'حالة الاستثناء'. فغرابة هذا الوضع تأتي من كونه يخلخل الخطوط العادية الفاصلة بين القانوني والسياسي في الاشتغال العادي للنظام القانوني السياسي المعمول به في الدولة ذات السيادة. ولم يركز شميت على وضع الاستثناء في رصد مفهوم السيادة إلا لكونه الوضع الذي ميز معظم تاريخ جمهورية فايمر، باستثناء مرحلة أو مرحلتين عاديتين عرفتهما الجمهورية بين سنة 1925 وسنة 1929؛ كما ميز أيضا فترة حكم الرايخ الثالث بكاملها التي امتدت 12 سنة. ما يشد الانتباه أكثر من غيره في تحليل شميت هو استدلاله القوي على أن حالة الاستثناء هي التي تمنح الوضع العادي شرط إمكانه، أي أن الاشتغال العادي للنظام القانوني السياسي مرهون عنده بحالة الاستثناء التي تسببه وتجعله ممكنا.

إن هذا التصور الذي كونه شميت عن السيادة يرفع تحديا كبيرا أمام الفهم الذي صاغته الليبرالية عن الدولة والسياسة. فشملت يرى أن الدولة والسياسة لا تقبلان التعريف بكيفية حصرية استنادا إلى حدود قانونية. دولة القانون التي تصدر عنها الليبرالية تقتضي سلفا وجود نظام معياري مستقر وشامل. والسياسة البرلمانية التي تعول عليها الليبرالية ليست في نهاية المطاف سوى نقاش يتناول السياسات القطاعية في نطاق التوافق أو الإجماع المنعقد حول هذا النظام وبمقتضاه، لينتهي إلى تشريع القوانين وسن المعايير لضبط حسن سير عمل الإدارة لتنفيذ هذه القوانين. ما

ينازع فيه شئت هو إمكان تقييد السياسة بالمعايير. إنه يرى أن حالة الاستثناء هي التي تحدد المعيار (الوضع القانوني) وليس العكس. النفوذ السياسي والسلطة المنبثقة من الصراع هما اللذان يحددان متى تكون الأمور عادية، ومتى تكون أنظمة القانون ممكنة. فشئت يلح على أن الأنظمة القانونية تملك كلها خارجا منفلتا من القانون. لهذا السبب لا يمكن أن تتقيد السياسة والدولة بالقانون. فالضرورة السياسية ليس لها قانون. إنها تقيم نظاما سياسيا بوسائل لا قانون لها!

3-3 مفهوم السياسي عند شميت

يفتح شميت كتابه مفهوم السياسي بالقول: "إن مفهوم الدولة يقتضي (presupposes) مفهوم السياسي" (شميت، 1932: 19). ويتضح من هذه الإشارة أن السياسي مفهوم منفصل وسابق على الدولة. وبالفعل، ففي معرض إبراز العقبات التي تعترض صوغ تصور واضح عن مفهوم السياسي، يعرج شميت على العقبة التي تخلط بين السياسي والدولة، فيقول: "إن السياسي يوجد عموما جنبا إلى جنب مع الدولة مجاورا لها، أو على الأقل يوجد مرتبطا بها ضربا من الارتباط. وهذا ما يجعل الدولة تبدو كأنها شأن سياسي، والسياسي كأنه شأن موصول بالدولة" (1932: 20).

هناك حالة يتحدث فيها شميت عن إمكان تعريف السياسي بالإحالة على الدولة دون غيرها، وهذه الحالة هي التي تكون فيها الدولة كما يقول: "كيانا يواجه جماعات أو قضايا غير سياسية. بعبارة أوضح، هذه الحالة هي الحالة التي تكون فيها الدولة مستقطبة السياسة (بكيفية حصرية). وقد كان هذا الأمر صحيحا حين كانت الدولة إما غير مُعترَفةً بالمجتمع من حيث إنه قوة نقيض لها (كما كان الحال عليه في القرن الثامن عشر)؛ وإما حين كانت تقف فوق المجتمع بوصفها قوة مستقرة ثابتة ومتميزة (كما كان الحال عليه في ألمانيا القرن التاسع عشر، واستمر ذلك حتى القرن العشرين)" (شميت 1932: 22). ربط السياسي بالدولة في نظر شميت ليس أمرا سائغا دائما. لهذا السبب لا يجوز، إلا في أحوال تاريخية مخصوصة وموضعية، رد السياسي إلى الدولة وربطه حصرا بها. ما هو السياسي إذن؟

عندما يتأمل شملت مجالات الفكر والفعل البشريين، يلاحظ أن هذه المجالات تنوزع في الغالب الأعم بين الأخلاقي والجمالي والاقتصادي؛ ويلاحظ أن لكل ميدان من هذه الميادين ما يميزه من غيره. فكيف يمكن لمفهوم السياسي ألا يتميز هو أيضا من باقي هذه الميادين؟ يقول في هذا الشأن: "ينبغي للسياسي إذن أن يستند إلى تمييز أقصى خاص به، نستطيع أن نرد إليه كل فعل يحمل معنى سياسيا خاصا. هب أن التمييز النهائي في مجال الأخلاق يكون بين الخير والشر، وفي المجال الجمالي بين الجميل والقبيح، وفي المجال الاقتصادي بين النافع والضار (أو الربح والخسارة). السؤال الآن هو أن نبحث عما إذا كان هناك أيضا تمييز خاص يصلح أن يكون مقياسا للسياسي ولما يقوم عليه. لا شك أن طبيعة هذا التمييز السياسي ستكون مختلفة عن طبائع التميزات الأخرى (الأخلاقية والجمالية والاقتصادية). سيكون هذا التمييز مستقلا عنها، وبذلك سيكون بإمكانه أن يعلن بوضوح عن نفسه" (شميت، 1932: 26).

إن الجواب الذي تقدمه الليبرالية، حين يتعلق الأمر بالسياسي وبالدولة، هو 'الثقافة'، أي المجموع الذي يُكوّنه الفكر والفعل البشريان، وهو المجموع الذي جرى تقسيمه، كما ألعنا أعلاه، إلى ميادين متباينة ومستقلة نسبيا عن بعضها البعض. هذا الجواب الليبرالي يُلْتَفُّ في نظر شميت على السياسي ويطوبه طيبا، ثم يبعثره هنا وهناك ليتخلص منه ويرتاح. لهذا السبب يخطو شميت خطوة إلى الأمام في تحديد السياسي من حيث إنه مفهوم لا يحيل على أي موضوع ملموس بعينه؛ بل ينشأ أو يترتب أو يفيض عن تعارض مخصوص بين حدين بصطلح عليهما شملت بالصديق والعدو. يقول: "التمييز السياسي الخاص الذي يمكن للأفعال والدوافع السياسية أن تُردَّ إليه هو التمييز بين الصديق والعدو" (شميت، 1932: 26).

في القراءة العادية يمكننا القول: بما أن الأخلاق تستند في قيامها إلى التمييز بين الخير والشر، والجماليات إلى التمييز بين الجميل والقبيح، والاقتصاد إلى التمييز بين الربح والخسارة، فإن السياسي، بوصفه شأنًا مستقلا بنفسه هو أيضا، يقوم على تمييز خاص لصيق به هو التمييز بين الصديق والعدو. هذه القراءة عادية بل مضللة أيضا؛ لأنها تُظهر السياسي كما لو أنه مجال أو إقليم يوجد جنبا إلى جنب أقاليم أخرى. وهو على الأقل، كما بين لبو شتروس، أمر لم يقصد إليه شميت. يقول

شتروس مفندا هذه القراءة ومعترضا عليها: "إن جواب شмит كان سيبقى ضمن هذا الأفق لو أنه عمد كغيره إلى القول: كما أن 'التمييز الأساسي في الأخلاق هو بين الخير والشر، وفي المجال الجمالي هو بين الجميل والقبيح، وفي المجال الاقتصادي هو بين الربح والخسارة' فإن 'التمييز السياسي الخاص... هو التمييز بين الصديق والعدو'. غير أن ترتيب السياسي بعد الـ "أقاليم الثقافية" الأخرى ومساواته بها هو على وجه التحديد ما يرفضه شмит. فالتمييز بين الصديق والعدو "لا يعادل أو يماثل... هذه التمييزات"؛ السياسي عند شмит لا يشير أو يصف "مجالا جديدا خاصا به". ما يرومه شмит بالأحرى هو أن فهم السياسي واستيعابه يستلزم طبعه نقدا جذريا لا يقي ولا يذر لمفهوم الثقافة السائد هذا على الأقل" ((انظر شتروس، ضمّن شмит 1932: 87).

إن شмит، حسب شتروس، لم يكن يسعى في تحليلاته إلى الاستدلال على وجود مجال خاص بالسياسي ينضاف إلى أقاليم الثقافة الأخرى ليجاورها ويقسم بسلاسة إلى جانبها، بل كان يروم ما هو أبعد من هذا. فالسياسي بالنسبة إليه يعلو على باقي المجالات الأخرى ويتخطاها. فاستناد السياسي إلى التمييز بين الصديق والعدو يميزه من باقي المجالات الأخرى، لأن هذا التمييز يعد في نظر شмит "أقوى التمييزات والتصنيفات وأشدّها حدة وتوترا" (شмит، 1932: 27). فمنزلة التمييز بين الصديق والعدو تعلو منزلة التمييز بين الربح والخسارة في الاقتصاد، أو الجميل والقبيح في الجماليات، أو الخير والشر في الأخلاق. ويظهر هذا العلو بجلاء في حالات الاستثناء أو حالات الحرب، حين تتراجع التمييزات كلها إلى الخلف وتصبح الصدارة للتمييز الأساسي والرئيس بين الصديق والعدو. بهذا المعنى يكون السياسي مستقلا عن باقي المجالات، ومختلفا عنها من جهة كونه يهيمن عليها ويتصدرها في حالات الاستثناء والحرب.

اللافت في تحليل شмит هو أن التعارض بين الصديق والعدو تعارض ملموس وواقعي، ومحدد وقابل للرصد. فالصديق والعدو، إذا نظرنا إليهما مليا، نلفيهما مفهومين لا يضاحيان في التجريد مفهوم الدولة الذي مثل محور ما هو سياسي في كثير من تقاليد البحث الرائجة في الفكر السياسي. التمييز بين الصديق والعدو، بعبارة أخرى، لا يدخل في نطاق المعرفة النظرية المجردة، بل هو أوثق صلة بالمعرفة

العملية المحشورة في السياقات الواقعية والملموسة. وكان ديريدا قد أُلْع إلى هذا البعد العملي حين تعرض لفكر شмит في كتابه *سياسات الصداقة*. يقول ديريدا في هذا الخصوص: "لكي يوجد السياسي، يجب على المرء أن يعرف كل واحد على حقيقته، أي أن يعرف المرء من هو الصديق ومن هو العدو. وينبغي لهذه المعرفة ألا تكون على نهج المعرفة النظرية، بل يجب أن تكون على نهج تحديد الهوية العملي، بعبارة أخرى تمثل المعرفة هنا في القدرة العملية على تحديد هوية الصديق وهوية العدو. فالتحديد العملي لهوية الذات- ولهوية الذات إزاء الذات-، والتحديد العملي لهوية الآخر- ولهوية الآخر إزاء الآخر- يكونان أحيانا شرطين، وأحيانا أخرى نتيجتين، للفرز بين الصديق والعدو" (ديريدا 1994: 136). وهذا البعد العملي الذي أشار إليه ديريدا نجده واضحا في كلام شмит حيث يقول: "يتعين علينا أن نفهم مفهوم 'الصديق' و'العدو' في معناهما الملموس والوجودي، لا أن نأخذهما كأشياء استعارتان أو رمزان، أو كأشياء مُمتزجان أو مُشتربان. بما هو اقتصادي أو أخلاقي أو بغير ذلك من الأفكار الأخرى؛ وأقل من هذا أن نفهمهما بالمعنى الفردي الخاص (private-individualistic) من جهة كونهما تعبيرا أو تجليا نفسيا لعواطف وميول خصوصية. إنهما ليسا مفهومين معياريين ولا نقيضين روحيين" (شмит، 1932: 27-28). إنهما، بعبارة أوضح، يتناولان الواقع كما هو، ويتناولان الإمكان الفعلي الذي يترتب على التمييز القائم بينهما. أي إمكان فعلي هذا الذي يتحدث عنه شмит؟

عندما ننظر إلى العدو في تحليل شмит، نلفيه لا يشير إلى أي منافس أو خصم على جهة التعميم. فالمنافس يمكن أن يكون في الاقتصاد، كما أن الخصم يمكن أن يكون في الأخلاق. العدو الذي يقابل عنده الصديق في تعريف مفهوم السياسي شديد الصلة لديه بخوض الحرب وبإحداث موت فيزيائي أو مادي. لهذا السبب يكون مفهوم السياسي لديه مشتقا من الإمكان الفعلي للموت في المعركة، أي مشتقا من أكثر الأوضاع الإنسانية حدة، وهو وضع المجازفة بالموت والإشراف على الهلاك.

ما يميز فكر شмит حسب هذا التحليل هو اختياره هذا الوضع القصي من أوضاع الإنسان، واعتماده أساسا ينهض عليه المفهوم المحوري الذي استندت إليه

فلسفته السياسية. فشملت كان يعتقد اعتقادا جازما أن الحياة البشرية تُشتق توترها السياسي الذي يميزها من هذا الإمكان الأقصى والحاضر أبدا لنشوب الحرب واندلاعها. يقول هابرماس معلقا على هذا التصور وملقيا أضواء كاشفة عليه: "لا يكشف السياسي عن نفسه مثلا في الطابع الإلزامي الذي يكون للقرار الذي تتخذه الدولة، بل يكشف عن نفسه حسب شئيت في الإثبات الذاتي الجماعي والمُنظَّم للوجود السياسي لشعب وهو يواجه أعداءه الخارجيين والداخليين... فالشعب المتراص في معركة حياة أو موت، يُثبِت فرادته في وجه الأعداء الخارجيين والخونة المنبئين في صفوفه. 'الحالة القصوى' التي يتجلى فيها السياسي تتميز بكونها ظاهرة يجري فيها تعريف الهوية الذاتية في الصراع ضدا على برانية عدو يهدد وجود الذات في الصميم. لهذا تتميز هذه الحالة القصوى بأنها وضع حرب بين الشعوب، أو وضع حرب أهلية في قلب الشعب الواحد نفسه. ففي الحالين معا يكون 'الإمكان الواقعي للقتل الفيزيائي' هو المحدد لحالة الاستثناء السياسي. والحدث لا يكون حدثا سياسيا إلا إذا أحال ولو ضِمْنَا على هذا الوضع القصي. من هنا تكون كل سياسة - لدى شئيت - سياسةً خارجيةً في جوهرها. حتى الشؤون الداخلية ينبغي تصورها من جهة كونها أخطارا يضعها عدو لدود يهدد وجود الكيان في الصميم" (هابرماس 1989: 128-129).

لن يمضي القارئ وهو يتأمل النحو الذي يحدد به شئيت مفهوم السياسي، من دون أن يتذكر طوماس هوبز. وبالفعل، فقد كان شئيت شغوفًا بهوبز، بل كان يرى في نفسه سليل هذا الفيلسوف وسبطه الأمين. يقول شئيت عن هوبز: "يمثل هوبز بالنسبة إلينا المعلم الحقيقي الذي نقل إلينا تجربة سياسية كبرى... بل إننا إذا تأملنا المجموعة الخالدة التي تضم علماء العصور العظام نلفيه 'المُردد الوحيد للرؤية (الحكمة العملية) القديمة'. وها نحن عبر القرون نعود لنلوذ به ونقول: الآن يا طوماس هوبز، إنك لم تكن تصيح في واد" (نقلا عن هابرماس 1989: 166). بيد أن هذا التبجيل الواضح الذي يخص به شئيت طوماس هوبز لا يعني أنه يوافقه الرأي في كل ما ذهب إليه. علاقة شئيت بهوبز علاقة مركبة ودقيقة. وقد أوما هابرماس إلى هذه العلاقة المركبة حين قال: "إن شئيت يثني على هوبز وينتقده في آن. إنه يثني عليه لكونه المفكر السياسي الأبرز الذي رأى في سلطة صاحب السيادة الجوهر

التقريري لسياسة الدولة. لكنه يأخذ عليه كونه المفكرَ البورجوازي الذي لم يعض بعيدا في تحليلاته ليستخلص النتائج الميتافيزيقية القصوى، وبأخذه على أنه انقلب على عقبيه فأصبح الجدل الأعلى للدولة الدستورية القائمة على القانون الوضعي" (هابرماس 1989: 130). إن هذا النص يضع اليد على التركيب الذي يلف هذه العلاقة. وكان ليو شترس أيضا قد لامس الصلة التي تربط شميت بهوبز حين كتب يقول في تعليقاته على مفهوم السياسي: "إذا كان هوبز قد وضع في عالم غير ليبرالي أسس الليبرالية، فإن شميت أخذ على عاتقه نقد الليبرالية في عالم ليبرالي" (شتروس، ضمن شميت، 1932: 92-93). كلام شتروس وكلام هابرماس يتساوقان في الحقيقة ويضعان كل بطريقته الإصبع على هذه الصلة التي تجمع بين شميت وهوبز. فلا يمكننا أن نفهم الوضع الذي يرد إليه شميت مفهوم السياسي من دون أن تتبادر إلى ذهننا فكرة هوبز عن الطور الطبيعي، أو حالة الطبيعة التي تسبق تأسيس المجتمع أو الدولة أو الكومينويلث، كما يسميه هوبز أيضا. فالطور الطبيعي هو حالة حرب ضروس يخوضها الكل على الكل. في هذا السياق يكون قول شميت الذي سقناه أعلاه، أي: "إن مفهوم الدولة يقتضي مفهوم السياسي"، مساوقا ومتناغما من وجه مع مذهب هوبز ومتعارضا معه من وجه آخر. إنه متناغم معه لأن المجتمع أو الدولة أو الكومينويلث في اصطلاح هوبز ينشأ عن الإمكان الواقعي للحرب المسيطر والمهيمن على الطور الطبيعي. أما الوجه الذي يتعارض فيه تصور شميت مع تصور هوبز، هو أن شميت لا يتحدث عن الإمكان الواقعي للحرب في نطاق الطور الطبيعي كما كان الحال عليه عند هوبز، بل يتحدث عنه بوصفه قائما في المجتمع هنا والآن. بعبارة أوضح إن شميت ينقل ما نسبته هوبز إلى الطور الطبيعي وينسبه هو إلى المجتمع. فالإمكان الواقعي للحرب قائم في المجتمع كما قلنا هنا والآن، وليس في طور سابق كما هو الحال عليه لدى هوبز. وهذا بالتحديد ما قصده شتروس حين قال: "إذا كان هوبز قد وضع في عالم غير ليبرالي أسس الليبرالية، فإن شميت أخذ على عاتقه نقد الليبرالية في عالم ليبرالي". نقد الليبرالية لا يمكن أن يتم إلا بقلب فكر مؤسسها. والمدخل إلى هذا القلب هو استعادة الإمكان الواقعي للحرب من جديد، وجعله الأساس الذي ينهض عليه السياسي من دون الركون أو الالتفات إلى ما تقتضيه صفقة هوبز المتمثلة في نظرية العقد. فشميت على الرغم

من تبجيله لهوبز والإعلاء من شأنه خالفه الرأي، وأعاد بناء أطروحاته ليهدم الأساس الذي قامت عليه الليبرالية¹. فعلى الرغم من أن هوبز فتح المجال في صفقته أو عقده لقيام حكم مطلق، ترك مع ذلك حرية الاعتقاد أو الضمير للمحكومين، لأنه كان يرى أن صاحب السيادة يجب أن يكون محايدا أو لا أدريا من الناحية الأخلاقية، وترك أيضا حق مقاومة سلطة الدولة إذا كان في الأمر ما يهدد حياة المحكوم، وشرع الحق في التفنن في أساليب الحياة وتطويرها عن طريق المشاركة في التجارة والنبوغ فيها. وقد استعملت الليبرالية هذه الحقوق، المتروكة غفلا بلا قيد للمحكومين، ووظفتها تدريجيا للنيل من سلطة الدولة. وفي نص عز أن يلاقي المرء ما يضاهيه كثافة وتعبيرا في الأدبيات التي تناولت الصلة القائمة بين شमित وهوبز، كتب هابرماس يقول: "إن الفضاء الذي خصصه هوبز للاعتقاد الديني الخصوصي مثل في نظر شमित الباب الذي تسربت منه ذاتية الوعي البورجوازي، وتسلسل منه الرأي الخصوصي، وتمكنا بالتدريج من نشر قواهما المدمرة. فهذا الفضاء الخصوصي قلب الداخل خارجا، ثم توسع ممتدا حتى أضحي فضاء عموميا بورجوازيا. وفي هذا الفضاء أصبح المجتمع البورجوازي يحس بأنه يجسد السلطة السياسية المنافسة للدولة، وعن طريق الاستعانة بالحق في التشريع عن طريق البرلمان، تمكن في النهاية من عزل التتين [صاحب السيادة] عن العرش" (هابرماس، 1989: 131). بهذا المعنى

1 يذهب تارنر (1998: 437-438) إلى أن شमित وشتروس يمتدحان هوبز لكونه بنى فلسفته السياسية على صورة واقعية تقول إن الإنسان كائن خطير وديناميكي، لا يكتفي بالحفاظ على بقائه فقط، بل يتخطى هذا الهدف ليسعى إلى إبادة الآخرين وسحقهم أيضا. غير أنهما يتخطيان هوبز فيما ذهب إليه حين يعمدان إلى ربط هذه الخطورة التي تحدث عنها هوبز وتوقف عندها بقدرة الإنسان على الانخراط في سلاسل استدلالية موسعة تضفي على خطورته بعدا معرفيا واعيا. فالطبيعة البشرية لا حد لخطورتها لأن الشر الإنساني في نظرهما ليس بريئا كشر البهائم، بل يمتاز منه بكونه شرا عارفا. إن له جذورا تمتد إلى الخطيئة الأولى، لهذا السبب لا يمكن للبواعث التي تحرك الحاجة إلى الدولة أن تحتفي وتمحي من الإنسان بالطريقة التي تصورها هوبز، أي بإنشاء الدولة عن طريق صفقة العقد. فالحالة التي تنشأ عن الخطيئة الأصلية ستبقى الإنسان دائما في وضعه كما كان أول مرة، متأهبا على الدوام لإمكان انبعاث العلاقة صديق/عدو. فالفرق بين شमित وهوبز قائم إذن في الرصد الذي يعرضه كل منهما للافتراضات الميتافيزيقية التي تحرك الحاجة إلى تأسيس الدولة. هوبز ركز على الشر البريء، بينما ركز شमित على الشر العارف المدرج ضمن سلاسل استدلالية تبرهن عليه وتُسوّغه.

يكون هوبز كما ذهب شتروس مؤسسا لليبرالية، وبالمعنى نفسه يكون شميت مقوضا لها خصوصا عبر توجيه النقد اللاذع إلى مؤسسة البرلمان التي كانت معقلا حصينا عبر التاريخ الحديث للدفاع عن القيم الليبرالية. يقول شميت في مقاله (دولة القانون الليبرالي): "إن الصورة النمطية التي تكتسبها الليبرالية القائمة على حكم القانون تبرز في النظام البرلماني. فهذا النظام يحوي طيه عناصر أرستقراطية وملكية، ويُكوّن في أوجهه كلها خليطا من الصور نابعا من المصلحة الليبرالية المتجهة إلى تقييد ما هو سياسي في جوهره حيثما يوجد. هذا النظام يمثل الصورة التي اخترعتها البورجوازية حتى تحمي بها نفسها من الدولة - إنها بهذا المعنى تمثل صورة مضادة للسياسة، مثلها في ذلك مثل ربيبتها البورجوازية الليبرالية التي تعد بدورها صنعة غير سياسية" (شميت 1928: 296).

لم يكن شميت يكره الليبرالية وحدها في الحقيقة، بل كان يكره الليبرالية والماركسية معا. إلا أنه مع ذلك كان يعتقد أن الليبرالية تعد أكثر مكررا وخداعا، حتى لا نقول أكثر خطورة، من الماركسية¹. ما يشترك فيه الليبراليون والماركسيون

1 موقف شميت في الواقع إزاء الانحازات السياسية المختلفة مركب بعض الشيء. فقد ذهب ماكورميك (1998) إلى أن شميت ميز في كتابه الكاثوليكية الرومانية (1923) بين الشيوعية في روسيا من جهة، والليبرالية والاشتراكية الغربية من جهة أخرى. فالليبرالية والاشتراكية الغربية مذهبان، على الرغم من تواطئهما المقيم مع العقلانية الاقتصادية التي اكتست بعدا جذريا في روسيا السوفياتية، يظلان مع ذلك مذهبين صديقين للكاثوليكية وعدوين، مثل الكاثوليكية تماما، للسوفيات (شميت كان كاثوليكيا حتى العظم). فكل المذهبين ينزع ويتشوق إلى الدفاع عن تصورات للإنسانية كونية وجوهرية (في كتابه مفهوم السياسي (1932) سيتخلى شميت عن مفهوم 'الإنسانية' هذا بوصفه مفهوما غير سياسي. الإنسانية، كما سيتضح له ذلك فيما بعد، لا تمثل كيانا سياسيا أو مجتمعا، وليس هناك حكم أو منزلة ذات صلة بما هو سياسي يمكن أن ننزل فيها مفهوما كالإنسانية (راجع شميت، 1932: 55)). إنهما (أي الليبرالية والاشتراكية الغربية) لا يحتاجان في نظر شميت إلا إلى التحالف مع الكاثوليكية؛ لأن هذه الأخيرة هي وحدها التي تستطيع أن تهدميهما سواء السبيل إلى تحديد من هم الأصدقاء ومن هم الأعداء. فالكنيسة الكاثوليكية، في نظر شميت، تملك ماضيا سياسيا عريقا، عرفت فيه صورا سياسية شتى، وراكت خبرة عزر نظيرها مكتنتها من معرفة متى يجب التحالف مع هذا الطرف أو ذاك، ومتى يجب معاداة هذا الطرف أو ذاك. جوهر الكاثوليكية في نظر شميت سياسي في الصميم: إنها تجيد عقد التحالفات وترع في اختيار الأعداء (انظر ماكورميك 1998: 833). هناك إذن فروق وتميزات يقيهما شميت بين الاشتراكيين الغربيين والشيوعيين السوفيات. لكنه في الأحوال كلها يمجّتهم جميعا.

في نظر شميت هو أنهم يصرون إصرارا على إبعاد السياسة عن الحياة الإنسانية أو إفراغ هذه الحياة من بعدها السياسي. وإذا كانت الماركسية تُبقي في تحليلها على الأعداء، وتعترف بأنهم مازالوا موجودين، فإن شميت يؤاخذها على كونها تلاهت وحصرت هؤلاء الأعداء في الأعداء الطبقيين بالمعنى الاقتصادي، لا في الأعداء السياسيين. لكنه يسجل للماركسية مع ذلك اعترافها بوجود أعداء على عكس ما درجت عليه الليبرالية. فهذه الأخيرة لا تؤمن في رأيه بوجود أعداء (الناس كلهم يملكون حقوقا طبيعية لا تقبل التصرف)، بل تنفي فوق هذا وجود فكرة العداوة أصلا. وقد أشار سارتوري إلى أن السبب الذي جعل شميت يصب جام غضبه على الليبرالية يرجع إلى أنها "فصلت بكيفية مشؤومة بين ما هو خصوصي وما هو عمومي (الدولة)، فعبدت بهذا الفصل الطريق إلى 'الحياة'... الذي قاد إلى 'النزعة القانونية' التي أفضت إلى قيام نوع من السياسة اللامساسة. فالليبرالية باختصار مثلت بالنسبة إلى شميت النفي القاطع للسياسي. ولهذا السبب تكون الليبرالية فاشلة. إنها فاشلة لكونها لا تستطيع أن تطرد السياسي من الوجود. ما تستطيع أن تفعله هو أن تُخفّيه بالكلام عنه بلغة غير سياسية" (سارتوري 1989: 71).

إن عدااء شميت لليبرالية يمثل في جزء منه على الأقل سعيًا إلى العثور على فضاء متميز للسياسة لا يكون متعالقا أو متقاطعا مع أي مظهر أو وجه آخر من أوجه الحياة الإنسانية. ولعل هذا ما دفعه إلى تكثيف فهمه للسياسة واختصاره فيما أسماه بـ 'السياسي'. والغرض المتوخى من فصل السياسي عما عداه هو إثبات جدارة السياسة وأهميتها ضدا على سعي الليبرالية إلى تحويلها أو إخضاعها لشيء آخر كالاقتصاد، أو النقاش، أو المعايير القانونية والمسطرية، أو غير ذلك مما هو شائع ومطرد في الأدبيات الليبرالية.

3-4 القرار والمعيار، أو شميت وكيلسن

لا يمكن إنزال أطروحة 'استقلال السياسي' التي دافع عنها شميت المنزلة التي تستحقها إلا إذا استرجعنا ما كان يدافع عنه غريمه ومحاوره هانز كيلسن. فهذا الأخير كان يدافع من جانبه عن 'استقلال القانوني'. لكن قبل الخوض في مناقشة الفروق القائمة بين موقفيهما، نود الإشارة إلى بعض معالم أطروحة كيلسن العامة بخصوص الدولة.

تقضي الأطروحة المركزية التي دافع عنها كيلسن بأن الدولة لا تكون شرعية ما لم تستند إلى القانون. والنظام الذي تجسده الدولة لا يكون نظاما إلا إذا اكتسب صفة النظام القانوني. وفي سياق هذا التصور القانوني المحض رأى كيلسن أن السلطة لا تكشف عن نفسها أو تُتداول إلا من جهة كونها سلطة قانونية يدعمها الدستور. والدولة عند كيلسن ليست صانعة القانون، كما أنها لا تحوي طيها شيئا أو جهازا يسبق القانون. الدولة في نظره لا تزيد عن كونها واقعا قانونيا موضوعيا من بين وقائع قانونية أخرى. وقد قاده موقفه هذا إلى معارضة كل المذاهب القانونية التي تجعل من الدولة مأوى للسيادة، أو تنظر إلى السيادة من حيث إنها صفة حصرية أو شخصية يجسدها كيان في الدولة. السيادة في نظر كيلسن ليس لها أصل لا في الإرادة الذاتية للدولة، ولا في إرادة الأشخاص الذين يمثلون الدولة. السيادة بالنسبة إليه قائمة في القانون، في المعيار الأصلي الذي يحتويه دستور الدولة (ستحدث أدناه عن المعيار الأصلي). فالدستور بالنسبة إليه يجسد المصدر النهائي لكل سلطة قانونية في الدولة. وكل مظاهر اتخاذ القرار السياسي يجب أن تكون محكومة بالمعايير القانونية التي يرسمها الدستور بعناية ويحددها. لهذا السبب لا يمكن للدولة أن تكون شرعية إلا إذا كانت دولة قانونية (legal state) تتقيد بالمعايير القانونية المصوغة في الدستور والمطبقة في المحكمة الدستورية. الدولة ذات الشرعية باختصار هي الدولة التي توحد توحيدا تاما بين القانون والسلطة ولا تجيز، لا للدولة ولا للذوات القانونية الأخرى، أن تفعل ما لا ينسجم مع ما يحدده الدستور.

إن النزعة القانونية الواضحة التي تحكم تصور كيلسن للدولة هي ما كان يسميه شميت مقنا شديدا. فطرده صفة التشخيص (depersonalization) وإبعادها عن الدولة، وإحلال القانون محلها، يعد في نظر شميت السبب الأساس وراء ضعف الدولة في ألمانيا وهشاشتها. فالافتراض الوضعي القاضي بأن القانون وسيط معياري محايد لا يخضع للتدخل أو للضغط السياسي، وأن الدولة الشرعية هي الدولة التي يقيدها قانون محايد، لا يزيد في نظر شميت عن كونه افتراضا عبثيا ومغالطة خطيرة يروجها الفكر السياسي الليبرالي. والدليل الواضح على عبثية هذا الافتراض في نظره هو الفوضى العارمة وعدم استقرار الحكومات اللذان يقطعان أوصال جمهورية فايمر. ولكي تتضح المواقف التي دافع عنها كل من شميت وكيلسن بخصوص

العلاقة الشائكة القائمة بين الدولة والقانون، نقترح التعرّيج على قضية دستورية هامة أثّرت في سياق القلاقل التي عرفتتها جمهورية فايمر ودار حولها نقاش حاد ومستفيض. وتتصل هذه القضية بالفصل الدستوري 48 الذي يحدد صلاحيات الرئيس في أحوال الاستثناء.

كان الخلاف بين شميت وكيلسن يدور حول صلاحيات الرئيس في دستور جمهورية فايمر، وحول الضمانات الدستورية التي ينبغي للرئيس أن يراعيها في القرارات التي يقدم عليها. وقد يلوح للوهلة الأولى أن مدار الخلاف هذا بينهما تقني لا يخرج عن دائرة الفقه الدستوري أو يتعداها. لكن الأمر في الواقع على خلاف ذلك. فكيلسن كان يؤمن بالقانون ضابطا للسلوك السياسي كما رأينا، وبالمحكمة الدستورية هيئة ضرورية وجوهرية في تطوير الدولة الدستورية. ولم يكن دستور فايمر يتضمن هذه المؤسسة، بل كان يحوي طيه في الفصل 48 سلطات الرئيس الاستثنائية. يقول هذا الفصل في نصه ما يلي: "إذا طال الاضطرب الأمن العمومي والنظام في الرايخ الألماني أو تعرضا فيه للخطر، فإن بإمكان الرئيس أن يتخذ الإجراءات الضرورية لإعادة الأمن العمومي والنظام إلى نصائيهما، وبإمكانه إذا اقتضت الضرورة ذلك أن يتدخل مستعينا بالقوات العسكرية. ويُمكنه لهذا الغرض أن يُعلّق مؤقتا الحقوق الأساسية جزئيا أو كليا استنادا إلى ما هو منصوص عليه في البنود 114، و115، و117، و118، و123، و124، و153".¹

لقد اعترض شميت في قراءته هذا النصّ الدستوري على الجملة الثانية التي تبتدئ بـ "ويمكنه لهذا الغرض..."، لأنها في رأيه تنسخ الجملة الأولى بتعدادها للبنود التي يتعين على الرئيس أن يراعيها قبل أن يُقدم على ما تقول الجملة الأولى ما بإمكانه أن يُقدم عليه. فالتعداد في النص، يستلزم التقييد (enumeratio, ergo limitatio)؛ إذ ما معنى أن نمنح الرئيس باليد اليمنى شيئا ثم نسحبه منه باليد

1 ترجمنا هذا البند الدستوري عن الإنجليزية من المقدمة التي كتبها شواب لكتاب شميت *اللاهوت السياسي* (شواب، ضمن شميت 1934: xx). وقد توسع شواب في مناقشة الإشكالات التي أحاطت بتأويل هذا الفصل. ويمكن العودة إلى كارل جواكيم فريديرك (1930: 118-132) الذي قدم عرضا شاملا أيضا عن المواقف المختلفة التي وقفها معظم المتدخلين إزاء هذا الفصل، بما في ذلك موقف شميت. وانظر على الخصوص (ص 131) التي تعرض فيها فريديريك لموقف شميت.

اليسرى ونغرقه في بحر من التردد بين فصول كثيرة تقيد قراره¹؟ يقول شميت في مطلع كتابه *اللاهوت السياسي* (1934: 5): "صاحب السيادة هو الذي يقرر في حالة الاستثناء". ثم يضيف قائلا: "والقرار في الاستثناء هو الذي يكون قرارا بالمعنى

I لا بد من الإشارة، في سياق مناقشة الفصل 48، إلى بعض الملاحظات التاريخية المتصلة بالظروف السياسية التي عرفتها جمهورية فايمر قبيل استلام هتلر للسلطة والمتصلة أيضا ببعض الأدوار التي لعبها شميت في هذه الظروف. فحين فقد المستشار هينريخ برونين (H. Brüning) الأغلبية في البرلمان، عوض أن يطلب منه الرئيس بول هيندنبورغ (P. Hindenburg) أن يقدم استقالته، لجأ مباشرة إلى الفصل 48 في دستور فايمر ليعلن حالة الاستثناء ويحل البرلمان. وقد لقي هذا الحل استحسانا لدى شميت، فدافع علنا عن حق الرئيس في إعلان حالة الاستثناء؛ لأن إبقاء الرئيس على مجلس الوزراء حتى من دون دعم برلماني يمثل بالنسبة إلى شميت طريقة مشروعة في الحفاظ على الدستور وتجنب انهيار النظام الدستوري ووقوعه فريسة لأطماع الأحزاب الصغرى ومصالحها الضيقة. فالرئيس حسب شميت يملك تفويضا يسمح له في وقت الأزمات أن يعلق كل الصلاحيات الدستورية الصورية التي يؤدي الإبقاء عليها إلى تفكك الدولة. الرئيس حسب شميت يقوم بدور "الحارس الحريص على الدستور" (انظر شميت 2003/1934).

بعد هذه الأحداث أصبحت ديمقراطية فايمر في مهب الريح، تعاني أزمة خطيرة. لذلك حين أجريت الانتخابات البرلمانية في سبتمبر 1930 تمكن الاشتراكيون القوميون (الحزب النازي) من حصد 18 بالمائة من أصوات الناخبين، لتصبح الأحزاب المناهضة للدستور تتمتع بما يقرب من نصف المقاعد في البرلمان. وبما أن الأحزاب الأخرى لم تستطع أن تجتمع على كلمة سواء تمكنها من إدارة دفة الحكم، سيطر الجمود على المؤسسات وتوقف البرلمان عن الحركة. في ماي 1932، أقال الرئيس هيندنبورغ المستشار برونين وعين مكانه كبير المحافظين فرانز فون باين (Franz von Papen) رئيسا للحكومة وفاق وطني¹. وأصبح شميت أحد مستشاري الرئيس من وراء حجاب. وقد كانت هذه اللحظات هي اللحظات الحاسمة التي عاشتها ديمقراطية جمهورية فايمر. وحين عُقدت الانتخابات الرئاسية إثر ذلك بوقت قصير، حصد فيها هتلر 37 بالمائة من الأصوات، فكان بذلك قريبا من إلحاق هزيمة شنعاء بالرئيس هيندنبورغ. ولم يمض وقت حتى خرجت الميليشيات النازية تجوب شوارع برلين، وكان عدد أفرادها يفوق أربع مرات عدد أفراد الجيش النظامي. وبضغط وإلحاح من الحزب الاشتراكي القومي قام الرئيس بالضغط على فون باين وأرغمه على الاستقالة في 3 ديسمبر، ثم عين مكانه الجنرال كورت فون شلايشر (Kurt von Schleicher). وقد كان شميت مستشارا في ديوان شلايشر بوزارة الحرب، وهو من نصحه بإعلان حالة الاستثناء، وأفتى عليه بتعليق بعض صلاحيات الدستور الصورية مؤقتا للحفاظ على جوهر الدستور (انظر فريدريك 1930: 131). غير أن شلايشر لم يتمكن من إقناع الرئيس هيندنبورغ فأجبر بعد ذلك على الاستقالة. وفي 30 يناير 1933 عيّن هيندنبورغ هتلر مستشارا جديدا. وهنا توقف الفصل الأول من ديمقراطية ألمانيا" (انظر وايلد 2006: 510-511).

الصحيح للكلمة؛ لأن المعيار العام كما يوجد ممثلاً في التوجيه القانوني العادي (ordinary legal prescription) لا يمكنه أبداً أن يطوق أو يحيط بالاستثناء الكلي. فالقرار بوجود استثناء واقعي، لا يمكن لهذا السبب أن يُشتق في كليته من هذا المعيار" (1934: 6). فالرئيس في نظر شмит هو المؤهل والمخول لاتخاذ القرار في حالة الاستثناء، لأنه المؤهل بوصفه حارس وحدة الشعب الألماني الدستورية وحاميها. إنه يسمو على الأطراف كافة، ويرتبط رأساً بالإرادة السياسية المشتركة المنبثقة من صميم الشعب الألماني.

أما كيلسن فكان من جانب شديد التعلق بالقانون، رافضاً كل إحالة على مبدأ السيادة تسوغ لصاحبها أن يقرر في الاستثناء على هواه. لا بد في نظر كيلسن من وجود معايير وقوانين توجه صاحب القرار وترسم لقراره مداه وحدوده، وهذه القوانين هي المشار إليها في آخر البند الدستوري أعلاه. يقول شмит منتقداً موقف كيلسن: "إن كيلسن لا يحل المشكلة الذي يثيره مفهوم السيادة إلا بنفي المشكلة. وتكون النتيجة المستخلصة من استنتاجه هي قوله 'يتعين على مفهوم السيادة أن يُقمع بكيفية جذرية (must be radically repressed)'. وهذا القول يشير - لعمرى - إلى النفي الليبرالي القديم للدولة أمام القانون، وإلى تجاهل المشكلة المستقل المتعلق بإعمال القانون. وهو التصور نفسه الذي كان قد حظي بعرض مستفيض لدى هوغو كرابسي (H. Krabbe). فنظرية هذا الأخير عن سيادة القوانين تقوم على الأطروحة التي تقول ليس هناك دولة ذات سيادة، القانون وحده هو صاحب السيادة" (شмит 1934: 21).

فيما يتصل بالمحكمة الدستورية كان شмит يعارض إقامتها، لأنه كان يرى أن مهام الهيئة القضائية لا تتضمن طيها مهمة النظر في الحكم السياسي على دستورية القوانين التشريعية¹. أما كيلسن المخلص لنظرية القانون الصورية فلم يكن

1 ليس من قبيل المصادفات أن يكون هوبز قد خاض هو نفسه نقاشاً حاداً مع أحد كبار فقهاء القانون في عصره، السير إدوارد كوك (Sir Edward Coke)، حول قضية شبيهة بقضية شмит التي نحن بصدها. فإدوارد كوك كان يرى أن محكمة البرلمان العليا هي السلطة الوحيدة المؤهلة لكي تغير القانون العام بتشريعيها؛ أما هوبز فكان على العكس من ذلك يرى أن محكمة البرلمان العليا لا يمكنها أن تغير القانون إلا بمقدار ما تكون مؤيدة أو حائزة التأييد من صاحب السيادة. فسلطة المحكمة في نظر هوبز سلطة مشتقة وتابعة وليست أصلية (انظر رايان، 1996: 211).

يرى فرقا نوعيا بين القوانين التي تنظر فيها الهيئة عادة والأحكام. كلاهما ينتج في نظره عن القانون. وقرار المحكمة الدستورية لا يكف عن كونه فعلا قضائيا يطبق القانون حتى لو أنه فعل تشريع، أي حتى لو أنه فعل يخلق القانون. وبما أن عنصر القرار لا يظل محصورا بأي وسيلة من الوسائل في عملية التشريع، فإن هذا لا يمنعه من أن يكون متضمنا أيضا في عملية الحكم.

إن تصور كيلسن في الحقيقة يندرج ضمن نظريته المعيارية العامة التي تنظر إلى الدولة من منظور قانوني صرف كما ألعنا أعلاه. فقد سعى كيلسن في نظريته القانونية إلى بناء تصور يقضي بإخضاع الحياة الإنسانية الجماعية لنسق من القواعد اللاشخصية وغير التحكيمية (القاعدة المتبعة عنده هي: حكم القانون لا حكم الأشخاص). إنه كان يروم أن يستبدل بسلطة الأفراد والجماعات مجموعة لا شخصية من الآليات المسطرية والضوابط القانونية، لكي يضع قيودا ترسم للسلطة السياسية حدودها، وتسمح للملاحظين والمكلفين بأن يتكهنوا بأفعالها. والفكرة الرئيسة التي وجهت مشروعه تقضي بأنه لا ينبغي لأي فرد أن يخضع لإرادة فرد آخر أو إرادة مجموعة من الأفراد. يقول في مقاله (عن جوهر الديمقراطية وقيمتها): "لكي يوجد المجتمع أو حتى الدولة لا بد من أعمال نظام مُلزم يحكم سلوك الناس ويضبط تعاملهم فيما بينهم. يجب باختصار أن يكون هناك حكم (rule). لكن إذا كان علينا أن نكون محكومين (ruled)، فإننا نتطلع إلى أن نكون محكومين بأنفسنا. فقد انفصلت الحرية الاجتماعية أو السياسية عن الحرية الطبيعية. والشخص الحر سياسيا هو الشخص الذي لا يخضع إلا لنفسه، أي لا يخضع لإرادة غريب عنه" (انظر كيلسن 1929ب: 85). لكن ماذا سيحصل إذا كانت السلطة السيادية مجسدة في كيان شخصي، سواء أكان هذا الكيان فردا أم جماعة من الأفراد، ولم يكن هذا الكيان خاضعا لنظام قانوني؟ الذي سيقع هو أن الفرد في هذا الوضع سيكون خاضعا لإرادة التحكيمية والشخصية لهذه السلطة السيادية. كيف لنا أن نحل هذه المعضلة؟ حل المعضلة يكون حسب كيلسن بجر السلطة السيادية، التي يريد شмит أن يطلق لها العنان، جرا لكي تندرج تحت النظام القانوني، أي جرها لكي تنحل مباشرة وتدوب في ثنايا قواعد هذا النظام. المعيار القاعدي أو الأساسي أو الأصلي (Grundnorm)

لدى كيلسن يقضي بصوغ نظام قانوني معياري، ثم إخضاع المواطنين كلهم، حكاما كانوا أو محكومين، للقانون¹.

لقد كان كيلسن يصدر عن فهم معياري وبمجرد للدولة يقضي بأنها نظام قانوني يكاد يكون محكم الإغلاق، فيه وحده تتجسد وحدة الشعب وبواسطته يتحقق اندماجه. يقول في هذا الشأن: "لا نستطيع الحديث عن الوحدة إلا بالمعنى المعياري (normative sens)؛ لأن وحدة الشعب من حيث إنها تشير إلى التلاقي في الفكر والإحساس والرغبة، ومن حيث إنها تشير إلى التحام المصالح، تعد مسلمة أخلاقية-سياسية يقع الإعلان عنها في الإيديولوجيا القومية أو في إيديولوجيا الدولة على أنها واقع عن طريق ضروب من التخيل يجري استعمالها وتردادها بكيفية عامة من دون أن يقع التفكير مليا فيها. لهذا السبب يكون العنصر القانوني هو وحده الأساس الذي يمكن أن نرى فيه إلى هذا الحد من الدقة أو ذاك وحدة الشعب، أعني بهذا وحدة نظام الدولة القانوني (the unity of the state's legal order) الذي يحكم سلوك الكائنات البشرية الخاضعة لمعاييره" (1929ب: 90).

1 يقول بوسنر (2003) شارحا المعيار الأساسي عند كيلسن ومبينا بعض أوجه الشبه بين كيلسن وكانط: "يشير المعيار الأساسي (أو الأصلي) (Grundnorm) عند كيلسن إلى المعيار الأعلى في كل نسق قانوني. وقد يلوح للوهلة الأولى أن الصفتين 'أساسي' و'أعلى' تتعارضان؛ لكننا يجب أن نفهم الصفة 'عالي' عند كيلسن بمعنى أصلي. فالقانون يشتق من أصله كما يصدر النهر عن ينبوعه. فالمعيار الأساسي بالنسبة إلى النسق القانوني (الفيدرالي) للولايات المتحدة مثلا هو المعيار الذي يقضي بأن دستور الولايات المتحدة يخلق المعايير القانونية الصالحة. المعيار الأساسي بعبارة أخرى هو المعيار الذي يضمن ويُصدّق على سلطة الدستور من حيث إنه مصدر للقانون. أما صلاحية المعيار الأساسي فتكون أو يجب أن تكون صلاحية مسلما بها غير مُبرهن عليها. لا يمكن للمعيار الأساسي أن يكون معيارا مبرهنا عليه إلا إذا كان مشتقا من معيار آخر يعلو عليه؛ وإذا كان كذلك، فإنه لن يكون حينئذ معيارا أساسيا. وقد أوضح كيلسن هذا بمثال لاهوتي مفاده أن المعيار الذي يقول إن أوامر الله يجب أن تطاع، هو معيار أساسي وليس مشتقا، لأنه من العبث أن تُسوَّغ طاعة أوامر الله بقولك إن أحدا أمرك بطاعة أوامر الله. ففكرة المعيار الأساسي تعد فكرة متعالية بالمعنى الذي تكون فيه شرطا سابقا لقيام نظرية القانون، وهي من هذه الناحية تشبه فكرة السببية عند كانط من حيث إنها شرط سابق لقيام بعض النظريات الفيزيائية. وكما أن الذات في ميتافيزيقا كانط لا تعد قسما من العالم التجريبي، بل هي أساس الفهم التي نكوها عن العالم التجريبي وشرطها المسبق، فكذلك الشأن بالنسبة إلى المعيار الأساسي؛ إنه يؤسس النسق القانوني من دون أن يكون هو ذاته جزءا أو قسما منه" (بوسنر 2003: 258).

إن هذا الفهم القانوني لم يكن يتناغم أو يتناسب مع ما كان يفكر فيه شमित ويتطلع بشوق إليه. فهذا الأخير كان ينظر إلى الدولة من حيث إنها كيان سياسي، وينظر إلى السيادة من حيث إن لها مصدرا يقع خارج دائرة المعيار القانوني. يقول شमित في *اللاهوت السياسي*: "كل نظام قانوني يبني ويقوم على قرار؛ بل إن مفهوم النظام القانوني، الذي يقع تطبيقه وإعمال بنوده كما لو كان بَدَهِيا في ذاته، يحتوي داخله توترا بين عنصرين فقهيين هما المعيار والقرار. والنظام القانوني، ككل نظام آخر، ينهض على قرار وليس على معيار" (شमित، 1934: 10). الدولة عند كيلسن تترتب على النظام القانوني وتتوقف عليه. وهذه الدعوى تمثل كما يلوح جليا الضد المقابل للدعوى التي يرفعها شमित. فأسبقية القانوني عند كيلسن، تقابلها أسبقية السياسي لدى شमित. الدولة عند شमित لا تتوقف على القانون، بل على مفهوم السياسي كما رأينا أعلاه. لا يمكن في نظر شमित الاطمئنان إلى ليبرالية كيلسن القانونية المعيارية. إنها في رأيه نظرة خاطئة ومضللة إلى الأمور. فشमित لا يستطيع أن يتصور نظاما قانونيا متماسكا يكون خاليا من أحد يكون صاحب السيادة فيه. والفكرة التي تقول إن الدولة تتوقف على النظام القانوني فكرة أقرب إلى ضروب التخيل التي ألمع إليها كيلسن أعلاه، وأبعد ما يكون البعد عن الواقع. فكيلسن في اعتقاد شमित شيد نظاما قانونيا على قدر عال من التماسك، من دون أن يكون في قلب هذا النظام أحد يستطيع أن يتخذ القرار. كل القرارات في نظر كيلسن يجب أن تفيض وتنساب رقراقة من المعيار الأساسي الأعلى. الصورة عند كيلسن ليست صورةً إمبراطور لا ملابس له كما يُقال، بل الصورة صورة ملابس لا إمبراطور يرتديها!

إن ما يشكل مصدر القانون في نظر شमित لا يمكن رده إلى الأوامر أو المعايير التي يتضمنها القانون. ما يشكل القانون في رأيه هو السلطة أو السيادة التي تكون للقرار النهائي الذي يجري بعد ذلك صوغه في أوامر القانون أو معايير التي يتحدث عنها كيلسن والوضعيون عموماً¹. فالسيادة أو السلطة هي التي تعد مصدر القانون

1 إن تصور كيلسن كانطي الأصول، لكنه وضي أيضا. فنظرية القانون عنده لا تلتفت إلا إلى ما هو كائن بمقتضى القانون، أما كون القانون يتجلى أيضا في صيغة ما ينبغي أن يكون لمن ينظر إليه، فهذا التجلي يقع بكيفية تلقائية من دون أن يكون مقصودا أو مرادا. وليس من مهام صاحب المنظور الوضعي أن يخوض فيه ليثبت أو ينفيه. يقول كيلسن في مقاله (الصورة القانونية ونظرية القانون الخالصة): "ليست نظرية القانون الخالصة شيئا

ومصدر كل المعايير والأنظمة التي تستخلص بعد ذلك من هذا القانون. لهذا السبب لا يمكن في نظر شмит لقرار صاحب السيادة أن يقبل التفسير قانونيا، لا من المعيار السابق ولا من النظام الملموس القائم. فالنزعة التقريرية (decisionism) التي تحرك شмит، في مقابل النزعة المعيارية (normativism) لدى كيلسن، هي التي أملت عليه أن يرى في القرار المبدأ الأسمى الذي يؤسس المعيار والنظام معا. قرار صاحب السيادة عنده بداية مطلقة، والبداية المطلقة ليست شيئا آخر غير قرار صاحب السيادة.

يتضح مما أتينا على ذكره أن هناك ميلا واضحا لدى شмит يدفعه إلى فصل السياسي وإبعاده بأي ثمن عما يمكن أن يختلط به ويخفيه ويحجبه. لهذا السبب كان شديد العداء للفكر الليبرالي الذي اجتهد أكثر من أي فكر آخر غيره في تطوير السياسي والتفنن في حجبه وإخفائه. يقول شмит: "تُخصَّصُ الدولة المبنية على

آخر غير نظرية القانون الوضعي، وهي لا تدعي أنها شيء آخر غير كونها نظرية القانون الوضعي. إنها ترفض الجواب عن السؤال الذي يتناول صحة القانون. فهي لا تصور في الإجابة عن مثل هذا السؤال من دون أن تُدخل نفسها في الحكم على مشروعيتها. إنها تُلزم نفسها بالكشف عما هو كائن في القانون فقط، لا عما ينبغي أن يكون" (كيلسن 1929: 76-77). فكيلسن لا يبحث عن الأساس الذي يفرض الإذعان للقانون خارج النسق القانوني وخارج هرمية المعايير التي تميزه. إنه يتبع في تصوره هذا، فضلا عن التصور الوضعي، تصور كانط الذي يقضي هو أيضا بأن دراسة القانون يجب أن تعثر في القانون نفسه على مسوغات التقيد به والإذعان له. فانساق القوانين مع المعيار الأساسي وأخذها بعناقه يكفيان وحدهما، كما رأينا أعلاه، لتسويغ الإذعان له والتقيد به، من دون الانخراط في البحث عن تسويغ آخر يقع خارج النسق، كالإحالة مثلا على الطبيعة الإنسانية كما يفعل فقهاء القانون الطبيعي. بهذا المعنى لا يحيل المعيار الأساسي عند كيلسن على جماعة أو دولة مثالية، كما هو الحال عليه لدى المدافعين عن الحق الطبيعي، أي أولئك الذين يسلمون بوجود دولة مثالية يتعين على دول الواقع أن تحققها أو تجسدها على الأرض. ليس هناك بين البناء الإيستمولوجي للنسق القانوني على المعيار الأساسي، والدولة ونسقتها القانوني الواقعي، أي تضارب أو تنازع في الشرعية يضع موضع الشك القيمة الإيجابية للقوانين الجاري بها العمل. كيلسن ينظر إلى الشرعية على النحو الذي نجده لدى القانونيين الواقعيين، أي ينظر إليها من حيث إنها تقتزن بفعالية النظام المعيارى أو نجاعته فقط لا غير. فنحن نبقى ملزمين بالإذعان للحكومة القائمة حتى لو كان تصرفها يخرق كل عقد ممكن. وإذعاننا هذا للنظام القائم لا يعود إلى شرعيته من جهة كونه يتماهى مع أصله الطبيعي المفترض، بل يعود في الأساس إلى إننا ملزمون بالاستمرار في العيش في ظل دولة قانونية.

حكم القانون الليبرالي عموماً بقيامها على حقوق الفرد الأساسية، وعلى مبدأ فصل السلطات. وفي هذا السياق تكون الحرية الفردية لا محدودة بكيفية جوهرية، وتكون سلطات الدولة محدودة [بفعل الفصل]. ما يُسمح للدولة أن تقوم به يكون مرسوماً على نحو مضبوط. هناك هيئات محددة موكول إليها الإشراف، وحيثما تنظر أو تلتفت، تجد الضمانات القانونية. في مقابل هذا تكون الحرية الشخصية لا محدودة. إنما ليست مثبتة بقانون، أما الاستثناءات الحتمية [اللازمة لاشتغال الدولة] فيجب أن تكون محدودة سلفاً بمعايير ضابطة تقنها. نقطتا الانطلاق في حكم القانون الليبرالي هما: فضاء للفرص غير المحدودة مُشرَّع أمام الفرد، ورقابة شاملة مسيطرة على الدولة" (1928: 295-296). فالليبراليون، حسب نص شميث، يسعون سعياً حثيثاً إلى محاصرة الدولة وكبح جماحها، في مقابل إطلاق العنان لحرية الفرد لينطلق على رسله يفعل ما يشاء. وهذا تحديداً ما يؤاخذهم عليه. فهم في رأيه يؤسسون الدولة على مبادئ غير سياسيين. يقول في هذا الشأن: "المبدأ اللذان تقوم عليهما الدولة التي تستند إلى القانون الليبرالي - الحرية الفردية وفصل السلطات - هما مبدأان غير سياسيين (apolitical). إنما لا يَبَيِّنان صور الدولة، بل يقدمان بالأحرى مناهج لتنظيم القيود عليها... ويمكن أن نبرز هنا فوق هذا كله أن الدولة المستندة إلى حكم القانون الليبرالي ليست صورة من صور الدولة، أو دستورا في حد ذاتها، بل هي نسق من القيود الرقابية المسلط على الدولة" (1928: 296). إن شميث باختصار شديد يرى أن الليبراليين حكموا وقلوبهم تتطلع إلى إفراغ السياسي، بالمعنى الذي يفهمه، من محتواه. فهم يُدينون السياسة، ويقللون من شأن الدولة، لأن قيمتهم العليا التي لا يُخفون تشبثهم بها هي الفرد بملكته الخاصة وبحرياته الشخصية. وهذه القيمة بهذا التخصيص تعد في اعتقادهم أمراً سابقاً على الدولة. أما حياة الفرد العمومية في الدولة الليبرالية فهي حياة شاحبة، متوارية خلف مصالحه الخصوصية. مجال المزايا الليبرالية كلّها هو الفضاء الفردي والشخصي، وليس المجال العمومي السياسي.

إن هذا النقاش الحاد الذي يتناول المعيار والقرار وأسبقية كل واحد منهما على الآخر لا يمكن استيعاب أبعاده ما لم نخرج هنا على الميل العام الذي يحكم النظرة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة إلى مسألة السيادة. فالديمقراطيون الليبراليون

الخصّ ينظرون عموماً إلى صاحب السيادة بحذر شديد، لأنهم مشدودون شداً إلى استبعاد عدم التوازي بين الحاكم والمحكوم مهما كلفهم ذلك من ثمن. لهذا السبب سارعوا إلى إحلال حكم القانون محل السيادة، لأن التعويل على حكم القانون لا يقي في نظرهم الحاجة إلى الانقياد لصاحب سيادة مشخص. ويبدو أن هذا التوجه أصبح طاغياً اليوم في كثير من الأعمال المعاصرة ذات التوجه الليبرالي. فهناك، كما بين وليام راش (2007: 94-97) بتفصيل، في الفكر الدستوري الليبرالي المقبول على نطاق واسع اليوم نزوع عام إلى إحلال حكم القانون، في النطاق الداخلي وعلى المستوى الدولي، محل التعويل التقليدي على الدولة وعلى السيادة الشعبية. فحكم القانون هذا بوصفه ضرباً من الحكم مخالفاً لحكم الأشخاص يمتاز بكونه يلتف على القوة العارية والتحكمية المميزة لسلطة صاحب السيادة أو الأغلبية الشعبية. فالليبراليون في العقود الأخيرة كهابر ماس ورولر عمدوا، مستوحين بعض أطروحات كانط حول السلم الأبدي أو الدائم، إلى تأسيس ما يسميه هابر ماس بمسلسل تكوين الإرادة الشعبية، وما يسميه رولر بقانون الشعوب، على حقوق الإنسان الليبرالية، بحيث تصبح وجهاً لوجه أمام ما يسميه هابر ماس بـ 'القانون الكوسموبوليتي' الذي يتخطى الذوات الجماعية التي يتناولها القانون الدولي (أي الدول)، ويشرّع مباشرة القوانين التي تحكم الذوات الفردية جاعلة منهم أعضاء بلا وساطة في مجموعة مواطني العالم الأحرار والمتساوين. فعوض الإبقاء على الفوضى التقليدية التي ميزت دول السيادة المهووسة بالحفاظ على استقلالها بأي ثمن، أصبحنا أمام مجموعة من الأفراد واحدة تخضع للقانون، لا من حيث إنه صادر عن سلطة سيادية تحكمية واستبدادية، بل من حيث إنه يمثل المصالح المعقولة لكل الأفراد. فعندما نجعل من حقوق الإنسان مصدراً معيارياً لكل قانون في الفضاء العمومي الكوني، نستطيع أن نحكم بسهولة على الحرب بأنها فعل خارج القانون، وعلى الدول المارقة بأنها دول تستلزم التدخل من أجل الردع، وعلى انتهاكات حقوق الإنسان بأنها ممارسات تستدعي فرض العقوبات. الفكر الليبرالي الراجح اليوم يرى في حكم القانون حكماً يتناول العلاقات الإنسانية كلها.

يبد أن شئت حين يُعرّف صاحب السيادة بأنه "هو الذي يقرر في حالة الاستثناء" يجعل نفسه في الصف المقابل والمضاد للتقليد الليبرالي الذي تحدّثنا عنه

أعلاه. فالديمقراطيون الليبراليون، كما يذهب إلى ذلك راش (2007) شارحا موقف شميت، يسلكون كما لو أن القرار الأخير قد أُتخذ، وهذا القرار يقضي بأنه لا قرارات بعد اليوم؛ لأن القرارات كلها سيقع تعويضها بالمعايير ذات الصلاحية الكونية التي يتم التوصل إليها من طريق عقلائي. وبمجرد ما سنشتق القوانين من هذه المعايير، لن تكون هناك حالة استثناء. ومفهوم السيادة لن يصبح مفهوما يحيل على الماضي فحسب، بل سيصبح مفهوما خارج القانون أيضا، لأنه يخلخل النظام المعياري الذي أرسته الحداثة الأنوارية ويقوضه. لكن تعريف شميت على الرغم من سمته السيئة ليس تعريفا من مخلفات الماضي أبدا. وإذا كان يبدو تعريفا غير قانوني في سياق حكم القانون الليبرالي، فإن ذلك لا يعود إلى كونه يعارض النظام الليبرالي، بل يعود إلى كونه يُعَرِّض هذا النظام ويكشف عن عوراته. إنه يرمي إلى إظهار النظام الليبرالي من حيث إنه لا يتعدى كونه نظاما من بين أنظمة أخرى ممكنة. وهذا واضح من قوله الذي أوردناه أعلاه: "إن النظام القانوني، ككل نظام آخر غيره، يقوم على قرار وليس على معيار". فحقوق الإنسان الليبرالية التي يشتق منها هابرماس ورولز الإرادة الشعبية وقانون الشعوب تعد بالفعل حقوقا ليبرالية، تماما كما يصفها؛ لأنها انعكاس لنظام سياسي ليبرالي وليس لأن الإيديولوجيا الليبرالية تجسد المحرك الذي يحرك دقات قلب الكون! فكونية حقوق الإنسان تقتزن اقترانا وثيقا بمدى سيطرة السياسية التي تجعل من هذه الحقوق نقطة انطلاقها ومتكأ لها. فإقامة المعايير فعل لا يسبق السياسة أو يتخطى السيادة، إنه هو نفسه سياسة، وسياسة سيادية أيضا.

يحاول الليبراليون، مثل كيلسن في وقت شميت، وهابرماس في الوقت الحالي، أن يشتقوا حكم القانون بانسياب من المعايير التي يثبت أنها كونية من الزاوية الموضوعية أو التوافقية و/أو المسطرية. ويذهبون في الرأي مذهباً يقضي بأن موضوعية المعايير أو كونيتها تنزع مخالب السيادة من الحكم الدستوري. فهذه المعايير لكونها تتصف بالضرورة، وبكونها مُستضَمرة، لا تسمح باشتقاق قوانين تمارس ضغطا على المواطنين؛ إنما على العكس من ذلك تجسد حريتهم في أعلى صورها. فالدستور الليبرالي حسب هذا التصور يُجسّد في صيغة قانونية ما يمكن حسب هابرماس، أن يقبله المعنيون كلهم على حد سواء من دون تقييد. لكن ما لا

يلتفت إليه هابرماس وغيره من الليبراليين، كما يقول راش (2007: 97)، هو أن الدستور في هذه الحالة يجعل من نفسه 'سلطة مُدسّرة' كما يقول أغامبين؛ أي أنه بهذه الصورة يكون معبرا عن مفارقة السيادة في أعلى تجلياتها. فالدستور المصنوعُ كتابة في صورة قوانين، يكون في وضع كما لو أنه موجود خارج القانون. إنه يضيفي الشرعية على حكم القانون من دون أن يكون في وسعه إضفاء الشرعية على نفسه إلا عن طريق الاستثناء السيادي لنفسه من الخضوع للمعايير والمسااطر التي يُدعى أنها كونية لا خلاف عليها.

إن هذا الوضع، إذا تأملناه، يشبه ما نجده في المنطق. ففي محكمة العقل، تكون القضايا كلها إما صادقة وإما كاذبة، ما عدا القضية التي تثبت أن المحكمة محكمة عقل. فاستحقاق القضايا لقيمتي الصدق والكذب لا يعود إلى أن الصدق صدق والكذب كذب بكيفية جوهرية، بل يعود إلى أن قيمتي الصدق والكذب أثر ناتج عن الاستثناء السيادي الذاتي الذي تتمتع به القضية التي تقرر أن المحكمة محكمة عقل!

3-5 الديمقراطية تنفي الليبرالية، والليبرالية تنفي الديمقراطية

سأحاول فيما يلي أن أبرز التنافي القائم بين الديمقراطية والليبرالية كما تصوره شميت. وسأستند بوجه خاص إلى مقال شانتال موف (1992). فموف ركزت في كثير من أعمالها على هذا الموضوع الذي يعد رئيسا في استيعاب فكر شميت، وربما أيضا في فهم الأسباب التي جعلته ينحرف ويحل المشكلة النظري بالانخراط العملي في صفوف الحزب النازي.

تذهب موف إلى أن شميت وجه نقده إلى القران الذي انعقد في القرن 19 بين الديمقراطية والليبرالية واستمر حتى يومنا هذا. فهذا القران فسح المجال في نظره واسعا أمام قيام نظام هجين غير قابل للحياة، نظام يجمع أو يوحد بين مبدئين سياسيين متنافرين أشد ما يكون التنافر، هما مبدأ الهوية ومبدأ التمثيل (انظر موف 1992: 83). ما المقصود بهذين المبدئين؟

يشير مبدأ الهوية إلى الأساس الذي تنهض عليه الديمقراطية. فنظام الحكم الديمقراطي يستلزم المطابقة بين الحاكم والمحكوم، أي يستلزم ما نعبّر عنه عادة بـ 'حكم الشعب لنفسه'؛ حيث تكون للحاكم والمحكوم معا الهوية نفسها. لهذا

السبب أمكننا رد الديمقراطية إلى مبدأ الهوية. أما مبدأ التمثيل الذي يفضي إلى قيام البرلمان، فلا صلة له البتة بالديمقراطية؛ بل له صلة وثقى بالصورة الملكية في الحكم. وكنا قد أوردنا نصا لشميت أعلاه يذكر فيه أن البرلمان يمزج بين الصورتين الأرستقراطية والملكية في الحكم. فالصيغة البرلمانية في الحكم التي تقضي بهيمنة التشريع على التنفيذ، لا تنتمي إلى المنظومة الفكرية نفسها التي تنتمي إليها الديمقراطية، بل تنتمي إلى المنظومة الليبرالية.

عادة ما يقال في الأدبيات، التي تُسوَّى على عجل، إن الديمقراطيات الحديثة أصبحت ديمقراطيات تمثيلية ولم تعد ديمقراطية مباشرة، لأن هناك أسبابا عملية محضة تحول دون تطبيق الديمقراطية المباشرة. وأهم هذه الأسباب: اتساع حجم الدول، وكثرة مواطنيها. قد تكون هذه الأسباب معقولة بالفعل. لكن هذه المعقولة، إذا نحن تأملناها مليا، لا تعد حجة لائحة على ضرورة اللجوء إلى أعمال التمثيل الذي يفضي إلى البرلمان. فكما أن بإمكان الناس أن ينتخبوا أشخاصا كثيرا يثقون فيهم لتمثيلهم، يمكنهم أيضا أن ينتخبوا شخصا واحدا أحدا يثقون فيه ليمثلهم. الحجة العملية أعلاه لا تسوغ اختيارا دون آخر، بل تسوغ الاختيارين معا، أي تسوغ اللجوء إلى البرلمان، كما تسوغ اللجوء إلى نظام قيصري غير برلماني (موف 1992: 84). لهذا السبب يكون اللجوء إلى الصيغة البرلمانية اختيارا تمليه الليبرالية، ولا صلة له أبدا بمبدأ الهوية الديمقراطي. ولعل هذا ما دفع شميت إلى الدعوة في كتابه *أزمة الديمقراطية البرلمانية* إلى نظام حكم ديكتاتوري وقيصري (dictatorial and Caesaristic) يعبر عن إرادة الشعب المتجانسة، ويعمل على "إبعاد عدم التجانس واقتلاعه من الجذور" (انظر شميت 1923: 14-17). يقول شميت معبرا عن فهمه لدولة الحق في هذا الخصوص: "... الدولة التي تضمن للأمة قوتها المضاربة... هي التي تعد دولة حق؛ أما الكيان الذي يسترشد بالوثائق المستوحاة من الليبرالية فلا يعد دولة حق على الإطلاق" (انظر شميت، ضمن روثرز 2002: 543)!

إن الليبرالية لا تفرض اختيار الصيغة البرلمانية إلا لكونها تصدر عن تصور ميتافيزيقي عام يقضي بأن الحقيقة شأن لا يمكن الإمساك به إلا عن طريق الجدل والنقاش ومواجهة الآراء بعضها ببعض (موف 1992: 84). لهذا السبب ارتأى

الليبراليون أن يُحدثوا في قلب الديمقراطية مجالا يتسع للجدل والنقاش وتواجه الآراء. إن هذا التصور يدخل في باب الميتافيزيقا لأنه يزعم لنفسه القدرة على الإفتاء بالرأي فيما عساها تكون الحقيقة. فالحقيقة في ضوء هذا التصور هي ما يترتب أو ينشأ عن صراع الآراء ومواجهة بعضها ببعض. وعلى هذا النحو يصبح الهدف الرئيس من البرلمان هو الحجاج والنقاشات العامة من دون الحاجة مطلقا إلى التفكير مباشرة في الديمقراطية أو الإحالة عليها. يقول شميت: "عندما تتحول العمومية والنقاش، كما يظهر ذلك جليا في الاشتغال الملموس للعمليات البرلمانية، إلى شكلية لا معنى لها، فإن البرلمان كما تطور في القرن 19، يصبح فاقدا أساسه ومعناه" (انظر شميت، ضمن روثرز 2002: 542). فالإيمان في نظره بالنزعة البرلمانية وبالحكم عن طريق المناقشة هو إيمان بمليه عالم الليبرالية الفكري ولا ينتمي أبدا إلى الديمقراطية. بل إنه يرى أن التطور الذي عرفته الديمقراطية الجماهيرية الحديثة أفرغ المناقشة العمومية من محتواها وصيرها شكلية فارغة (انظر شميت 1923: 6، 8).

ما يريد أن يبرزه شميت في استدلاله، كما تبنيه موف، هو أن الوجه التمثيلي المشار إليه يجسد العنصر غير الديمقراطي في الديمقراطية الليبرالية. إنه وجه يطقن أو يخرق، في نظره، مبدأ الهوية الديمقراطي الذي يطابق بين الحاكمين والمحكومين. لهذا السبب يكون القرآن أو التأليف بين الديمقراطية والليبرالية تأليفا غير مريح، لكونه ينطوي على تناقض صارخ. وهذا هو السبب الذي جعل شميت يلح في أكثر من مكان على أن الليبرالية تنفي الديمقراطية، والديمقراطية تنفي الليبرالية. وقد أشارت شانتال موف في سياق شرح هذه النتيجة الأساسية في تحليل شميت ورفع ما قد يدخل عليها من التباس قائلة: "لنتوقف لحظة عند هذه النتيجة. فالذي يجعلها نتيجة ممكنة هو التطابق الذي يقيمه شميت بين الديمقراطية بوصفها سيادة شعبية، ومبدأ الهوية الذي يطابق بين الحاكمين والمحكومين. فهو يثبت أن الديمقراطية تقوم على التطابق بين القانون والإرادة الشعبية. لذلك رأى أن الديمقراطية بإمكانها أن تتلاءم مع نظام سلطوي. بل لعله لهذا السبب كتب مرة قائلا: 'إن النظامين البلشفي والفاشي هما حقا نظامان مضادان لليبرالية ككل ديكتاتورية، لكنهما ليسا نظامين مضادين للديمقراطية بالضرورة'. فالتناقض الذي يرصده شميت بين منطق الليبرالية

ومنطق الديمقراطية يرجع إلى أن الليبرالية تنزع بالتحديد إلى الحيلولة دون التحقق الكامل لمنطق الهوية هذا، أي المنطق الذي يطابق بين الحاكمين والمحكومين" (موف 1992: 84).

4- خاتمة موسعة

حاولنا في هذا المقال أن نقف على أبرز معالم فكر شميت، فركزنا على أهم الانتقادات التي صوبها نحو الفكر الليبرالي، وحاولنا أحيانا أن نبز التحدي الذي يمثله فكره حتى بالنسبة إلى أكثر النظريات الليبرالية صقلا وإحكاما، كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى نظريتي هابرماس ورولز. فأمام ما يشبه الإجماع المنعقد اليوم على وجاهة الديمقراطية الليبرالية ورجحانها يبرز شميت كواحد خارج عن الإجماع يصرخ في واد. لكننا لن نستطيع أن ننكر مع ذلك قوة الرجل الفكرية كما أشارت إلى ذلك موف (2005)، وكما عبر عن ذلك هابرماس (1989) أيضا فيما أوردناه من نصوص أعلاه. بل إننا لنستطيع أن نزعّم أن المفكرين الليبراليين لا يزدون، في قسم مما يقومون به على الأقل، عن كونهم يردون عليه، سواء أذكروه بالاسم أم لم يذكروه. وأود في الختام أن أبرز بعض أوجه الاتفاق والاختلاف القائمة بين موف وشميت، حتى تتضح للقارئ بعض معالم المقاربة التي تقدمها موف لمفاهيم شميت المثيرة للجدل.

استندت شانتال موف إلى شميت في نقدها هي أيضا للإجماع المنعقد اليوم حول الليبرالية. لكنها لم تفعل ذلك إلا بعد أن أعادت صوغ انتقاداته على نحو يتلاءم مع التعددية التي أقصاها في تحليلاته باعتبارها شرا لبراليا مقيتا. التعددية الوحيدة التي يستلزمها مفهوم السياسي عند شميت هي تعددية الدول. وهذا أمر يكشف عن قصور كبير في مفهوم السياسي عنده. فشملت على الرغم من كونه أبرز الطابع الخلقي الذي يميز السياسي وألح عليه، لم يقدم مع ذلك ما يسمح بمعالجة هذا الخلاف في إطار الدولة أو الكيان السياسي الواحد. فشملت، حسب موف، كان يكتب وهو مقتنع بأن الحداثة مشروع لا يزال في حكم الغيب. فما يلوح للناس كأنه سياسة حديثة لم يكن بالنسبة إليه سوى عَلمنة لمفاهيم لاهوتية، أي لا يزيد عن كونه استخداما غير ديني لمفاهيم ومواقف لاهوتية في الأصل. من

هذه الزاوية ترى موف، مستندة إلى أعمال هانز بلومينبرغ (Hans Blumenberg)، أن شमित لم يلتفت إلى وجود قطيعة بين القدم والحديث. إنه في نظرها كان يصدر في تحليلاته من موقع في الرصد يسبق الحداثة كليا. لهذا السبب لا يمكن للباحث اليوم أن يسايره في كل ما انتهى إليه (انظر موف 1992: 87).

حقا، إن موف احتفظت بفكرة شमित التي تقول بتميز السياسي وانفصاله عن غيره من المجالات؛ لكنها لم تثبِ تميز السياسي على العلاقة بين الصديق والعدو، بل خففت من هذه العلاقة بأن جعلت مكان العدو خصماً يحق له في نطاق التعددية التي أقصاها شमित أن يكون له رأي مخالف يُسوِّغ له التَّكْيَرُ والمنازعة. تقول موف: "إذا أردنا أن نعترف من جهة أولى ببقاء البعد العدائي (antagonistic) الذي ينطوي عليه الصراع، وأردنا من جهة ثانية أن نجعل هذا البعد يَلِينُ وَيَخِفُّ، فإننا نحتاج إلى نوع آخر من العلاقة مختلف، وهو النوع الذي أسميته بالعلاقة النزاعية (agonism) (موف 2005: 20). وهذه النقلة التي أحدثتها موف من العلاقة العدائية إلى العلاقة النزاعية هي التي أملت عليها نقلة أخرى من العدو إلى الخصم (adversary). تقول في هذا الشأن: "عندما نقبل بضرورة وجود السياسي، ونقبل باستحالة قيام عالم من دون عداء (antagonism)، فإن ما نحتاج إليه هو أن نبحت عن طريقة تمكننا من أن نوجد أو نحافظ في هذه الشروط على نظام ديمقراطي تعددي. وهذا النظام سيستند إلى التمييز بين 'العدو' و'الخصم'. ويتطلب منا هذا في سياق الجماعة السياسية ألا ننظر إلى المعارض من حيث إنه عدو يجب تدميره، بل أن ننظر إليه بوصفه مجرد خصم يكون وجوده مشروعاً وينبغي تحمله. نستطيع أن نجابه أفكاره من دون أن نشكك لحظة أو نتنكر لحقه في الدفاع عن تلك الأفكار" (1993: 4).

وقد ميزت موف في هذا الإطار أيضا بين السياسي والسياسة. فالسياسي عندها يشير، كما رأينا أعلاه، إلى البعد النزاعي الملائم لكل مجتمع بشري، وهو البعد الذي يمكن أن يتخذ صورا متباينة ويبرز في أنماط العلاقات الاجتماعية كافة؛ أما السياسة فتشير عندها إلى مجموع الممارسات والخطابات والمؤسسات التي تروم إحداث نوع من النظام يهيكل وجود الناس الجماعي في شروط تكون مهددة على الدوام بانبعاث النزاع الذي يفرضه السياسي. فالمنازعة لدى موف تبقى في نطاق

الكيان السياسي نفسه، وفي نطاق التسليم بمجموعة من الثوابت الأساسية التي تجعل المنازعة شأنًا يفرضه ثابت التعددية المسلّم به، والمستبعد تمامًا في التحليلات الشميتية (انظر موف 1997: 26، و2005: 9).

إن الهدف الذي تسعى في تحقيقه موف من وراء الإبقاء على هذا التمييز بين السياسي والسياسة هو التصدي لما تعتقد أنه التفاف على السياسي في النظريات التي تعتمد الديمقراطية التشاورية، كنظريتي هابرماس ورولر. فهذه النظريات، التي تصفها موف بالعقلانية، يحركها وهم ينطوي على الرغبة في إيجاد مجتمع متصالح لا يهدده التعدد والمنازعة. وعندما تتصور الديمقراطية التعددية على هذا النحو الذي ترنو إليه هذه النظريات فإن ذلك يعني، في رأي موف، أننا أمام ديمقراطية تنفي تلقائيًا مثالها الذي تروم تحقيقه؛ لأن لحظة تحققها تصبح مقرونة بلحظة انهيارها؛ أي أن المبالغة في الإعلاء من شأن الإجماع أو التوافق، لا يزيد في نظرها عن كونه استهجانًا للاختلاف وتبرما من التعددية. لهذا السبب تلج موف على وجوب التخلي عن الفكرة التي تقضي بامتصاص الغيرية وإتلافها في الواحدية (oneness) والتناغم. الغيرية في نظرها لا تقبل التدجين (انظر موف 1996: 254 - 255). تقول موف في هذا الصدد: "إن الديمقراطية الجذرية التعددية التي أَدافع عنها ترفض، على عكس المقاربات الجذرية والتشاركية الأخرى التي تستلهم الإطار العقلاني، إمكان وجود فضاء عمومي للنقاش العقلاني يُمكن من الوصول إلى إجماع لا إكراه فيه. وكوني أزعّم أن هذا الإجماع مستحيل من الناحية التصورية، لا يعني أنني أُعرّض المثل الديمقراطية للخطر كما قد يرى البعض؛ بل العكس هو الصحيح، فاستحالة قيام الإجماع هي ما يحمي الديمقراطية التعددية ويحفظها عن محاولات الإغلاق. إنها الضمانة الأساسية التي تؤكد أن ديناميّة العملية الديمقراطية حية لن تتوقف" (موف 1996: 255). فالإجماع في نظر موف لا يزيد عن كونه ضيقًا وتبرما من التعدد والاختلاف اللصيقين بالسياسي، وميلًا واضحًا إلى طمس الخلاف والوصول إلى الكلمة الفصل. وهذا الأمر يتنافى في نظرها مع السياسة الديمقراطية. تقول في هذا الشأن: "إن السياسة الديمقراطية لا ترمي إلى اجتثاث آثار السلطة ومفاعيل الإقصاء، بل تسعى بالأحرى إلى إبراز تلك الآثار والمفاعيل ومنحها الصدارة بإدخالها إلى مجال المنازعة. وإذا كان يجب علينا أن نتصور هذا

الأمر من حيث إنه مسلسل لا ينتهي، فإن ذلك ينبغي ألا يدفعنا إلى الأسى، لأن الرغبة في بلوغ الهدف النهائي لن تقودنا إلا إلى استبعاد السياسي وتقويض الديمقراطية. فالصراعات والمواجهات في الكيان الديمقراطي تعد مؤشرا على أن الديمقراطية حية ومسكونة بالتعدد وليست علامة على النقصان وعدم الاكتمال" (موف 1996ب: 255).

لقد تعرضت موف أيضا لمفهوم القرار في تحليلاتها وعالجته من منظور لا يغفل عن المنازعة والتعددية. وقد استفادت من الربط الذي أقامه ديريدا بين القرار، والتردد، والمسؤولية الأخلاقية. تقول موف: "إننا كما أكد ديريدا لن نستطيع، إذا لم نقترح رسدا دقيقا للتردد في اتخاذ القرار، التفكير بجد في مفاهيم القرار السياسي والمسؤولية الأخلاقية. فالتردد لا يمثل لحظة سنقطعها أو نتخطاها... لا يمكنني أن أكون مرتاحا ارتياحا تاما لكوني قمت بالاختيار الصحيح؛ لأن قراري باختيار بديل معين يكون دائما قرارا بترك بديل آخر. بهذا المعنى تحديدا يمكن أن نقول إن التفكيك إفراط في التسييس. فالتسييس لا يتوقف أبدا؛ لأن التردد يواصل بقاءه في القرار بعد الإقدام عليه واتخاذ. وكل إجماع يصبح ضربا من كبح جماح شيء فوضوي لا يمكن أن تُكبح جماحه. الفوضى وعدم السكون أمران لا يمكن اختزالهما أو الالتفاف عليهما. غير أن عدم السكون أو عدم الاستقرار هذا يمثل كما أشار ديريدا خطرا وحظا في آن واحد، فهو حظ لأن دوام الاستقرار سيعني نهاية السياسة والأخلاق (موفي، 1996 أ: 9).

هناك إذن اقتناع راسخ لدى موف بأهمية النقد الذي وجهه شميت إلى الليبرالية، كما أن هناك رغبة واضحة لديها، ولدى عدد آخر من المفكرين لم نتطرق إليهم لضيق المجال مثل لاكلو، وجيحيك، وأغامبين، في منح مفاهيم شميت، كل على طريقته، معنى شميتيا جديدا يتلاءم مع تطلعات اليسار ما بعد الماركسي ويساعد على التنظير للحركات الاجتماعية الجديدة ويسمح بفهم سياسات الهوية والتعدد الثقافي. هل نجح هذا التيار الفكري الجديد، الذي لا يُخفي استناده إلى أفكار شميت، فعلا في خلخلة الإجماع المنعقد حول الديمقراطية الليبرالية؟ يحتاج هذا السؤال، وأسئلة أخرى تقترن به، إلى فرصة أخرى نتمنى أن تُتاح قريبا.

- Agamben, G (2005) *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Anderson, B. C (1997) *Raymond Aron: The Recovery of the Political*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Derrida, J (1994) *Politiques de l'amitié*. Paris: Editions Galilée.
- Etzioni, A (2000) « Communitarianism » in *Encyclopedia of Sociology (2nd edition)*. Edited by E. F Borgatta & R. J. V. Montgomery. New York: Macmillan. Vol. 1, pp. 355- 362.
- Friedrich, C. J (1930) « Dictatorship in Germany? » in *Foreign Affairs*, Vol. 9, No. 1 (Oct., 1930), pp. 118-132.
- Habermas, J (1989) *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Edited and Translated by S. W. NicholSEN. The MIT Press.
- Huntington, S. p. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Jacobson, A. I & Schlink, B (eds.) (2000) *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. University of California Press.
- Kelsen, H (1929a) « Legal Formalism and the Pure Theory of Law » in *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. A. J. Jacobson & B. Schlink (eds.). University of California Press. (2000.)
- Kelsen, H (1929b) « On the Essence and Value of Democracy. » in *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. A. J. Jacobson & B. Schlink (eds.). University of California Press. (2000), pp. 84-109.
- Kelsen, H (1944) « Principle of Sovereign Equality of States as a basis for International Organization » in *Yale Law Journal*. (March). Vol. 53. No. 2, pp. 207-220.
- Kymlicka, W (2006) « Community and Multiculturalism » in *A Companion to Contemporary Political Philosophy (2nd edition)*. 2 Volume Set. Edited by R. Goodin, Ph. Pettit and Th. Pogge. Blackwell Publishing. Vol. 2, pp. 363- 477.
- McCormick, J. p. (1998) Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English. *Political Theory*, Vol. 26, No. 6 (Dec., 1998), pp. 830-854.
- Mouffe, Ch (1992) « Penser la Démocratie Moderne avec, et contre, Carl Schmitt » in *Revue française de science politique*, 42e année, n°1, pp. 83-96.
- Mouffe, Ch (1993) *The Return of the Political*. London: Routledge.

- Mouffe, Ch (1996a), « Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy» in *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, pp. 1-12.
- Mouffe, Ch. (1996b) «Democracy, Power, and the 'Political'» in Benhabib, S (ed.) (1996) *Democracy and Difference*. Princeton University Press, p. 245-256.
- Mouffe, Ch (1997) « Decision, deliberation, and democratic ethos» in *Philosophy Today*. Spring. Vol. 41, Iss. 1, pp. 24-30.
- Mouffe, Ch (2005) *On the Political*. London: Routledge.
- Pensky, M (2008) *The Ends of Solidarity Discourse: Theory in Ethics and Politics*. State University of New York Press.
- Posner, A. R (2003) *Law, Pragmatism, and Democracy*. Harvard University Press.
- Rasch, W (2007) « From Sovereign ban to banning Sovereignty» in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Edited by M. Calarolo and S. DeCaroli. California: Stanford University Press, pp. 92-108.
- Rawls, J (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. (1996 ed.)
- Ryan, A (1996) « Hobbes's Political Philosophy» in Sorell, T (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes (Cambridge Companions to Philosophy)*. Cambridge University Press; pp. 208-245.
- Ruthers, B (2002) « Citations d'un «auteur classique». (Carl Schmitt) selon les époques» in *Revue Française de Droit Constitutionnel*. 2002/3 - n° 51, pp. 537-555.
- Sartori, G (1989) "The Essence of the Political in Carl Schmitt." *Journal of Theoretical Politics* 1, No. 1 (January 1989): 63-75.
- Schmitt, C (1923) *The Crisis of Paliamentary Democracy*. Translated by Ellen Kennedy. The MIT Press. (1985).
- Schmitt, C (1928) « The Liberal Rule of Law» in *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. A. J. Jacobson & B. Schlink (eds.). University of California Press. (2000). pp. 294-300.
- Schmitt, C (1932) *The Concept of the Political Expanded Edition*. George Schwab, Tracy B. Strong and Leo Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Schmitt, C (1934) *Political Theology Four Chapters on the Concept of Sovereignty (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Trans, by G. Schwab. The MIT Press. (1985).

- Schmitt, C (1934/2003) « Le Führer protège le droit. À propos du discours d'Adolf Hitler au Reichstag du 13 juillet 1934 » in *Cités* No. 14. 2003, pp. 165-171.
- Schmitt, C (1936/2003) « La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif » in *Cités* No. 14. 2003, pp. 173 - 180.
- Thornhill, Ch (2007) *German Political Philosophy: The metaphysics of law*. London: Routledge.
- Turner, Ch (1998) « The Strange anti-Liberalism of Carl Schmitt » in *Economy and Society*. Vol. 27. No. 4, pp. 434- 457.
- Ulmen, G. L « Introduction » in *Roman Catholicism and Political Form* by Carl Schmitt (first published in 1923). Greenwood Press 1996.
- Weber, S (1992) « Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt » *Diacritics*, Vol. 22, No. 3/4, Commemorating Walter Benjamin. (Autumn - Winter, 1992), pp. 5-18.
- Wilde, M (2006) « Safeguarding the Constitution with and against Carl Schmitt » in *Political Theory*, Vol. 34, No. 4 (Aug), pp. 510-515.
- Zakaria, F (1997) « The Rise of Illiberal Democracy » *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 6 (Nov. - Dec.), pp. 22-43.

میشال دو سارتو

(1986-1925)

ميشال دو سارتو

(1925-1986)

د. محمد شوقي الزين

جامعة بروفونس - فرنسا

مولده ونشأته

مورّخ، عالم اجتماع، مفكّر وفيلسوف فرنسي معاصر. ولد ميشال، جون، إيمانويل دو لابلارج دو سارتو في السابع عشر من أيار (17 مايو) عام 1925 في مدينة شامبيري (مقاطعة سافوا). الابن الأكبر لأربعة أولاد (جون، ماري-أميلي وهوبير) من اجتماع هوبير أوجين دو سارتو وبولين لويز ماري أنطوانيت دو تاردي. تربّى ميشال في الكنف العائلي في بناية يعود عهدها إلى القرن الخامس عشر. كان يميل إلى الولوج بالبحر، لأنّه قادم من الجبال العالية لمقاطعة السافوا حيث تتواجد الهضاب والغابات. وميله إلى البحر كان له قيمة رمزية لأنّه يعبر عن الشعور الأقيانوسي في التجربة العرفانية التي سيعكف طوال حياته على قراءتها بالأدوات النقدية والوقوف على أسرارها وارتجاجاتها عبر التاريخ. تلقّى تربية كاثوليكية صارمة من لدن أب حريص على نوعية أبنائه وتثقيفهم وزرع الفضائل فيهم. لكن كان ميشال يميل إلى التحايل على سيادة الأب، ملتصقاً الحرية في الأداء وكان أحياناً يهوى الإثارة عندما قال ذات يوم لمحيطه العائلي بأنّه ينوي أن يعتنق الإسلام، وأظهر في مكتبته نسخة من القرآن¹. طبعه السافوياردي جعله يُنصت إلى الطبيعة التي ولد فيها ونشأ في أحضانها. لا عجب في ذلك، لأنّ على بُعد العشرات من الأميال توجد مدينة جنيف السويسرية، مسقط رأس جون جاك روسو الذي أعلّى من شأن الطبيعة، وكتب القسم الرابع من «إيميل أو في التربية»² حول الحبّ

1 فرانسوا دوس، ميشال دو سارتو: السائر الجريح، باريس، لاديكوفيرت، 2002، ص 30

2 جون جاك روسو، إيميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، د. ت.

والدين تحت عنوان «عقيدة الخليفة السافوياردي». لا شك أن أفكار روسو تركت في ميشال أثراً بليغاً تنطوي عليه أفكاره بشكل ضمني.

نهجه الدراسي والتعليمي

تردّد ميشال مع أخيه جون على مدرسة دينية (نوتردام دو لافيليت) قرب شامبيري حيث كانا تلميذين بارعين. بينما كان جون، أخوه الأصغر منه بسنة، يربط علاقات بمحيطه المدرسي، كان ميشال يميل إلى العزلة والسرّيّة، شيء شبيه بما كان عليه جون جاك روسو نفسه. أثناء الاستراحة في الدراسة، بينما كان التلاميذ يتسلون باللعب والركض، كان هو يعتزل لقراءة الكتب التي كانت بحوزته. كان ينهمك في القراءة ولا يتسلّى كغيره من الأطفال إلّا نادراً. وكان أحياناً يقرأ خفية عن المراقبين في المدرسة وقت الاستراحة أو الغذاء أو العشاء. كانت المدرسة التي يتردّد عليها في غاية الصرامة التربوية والدينية وتعلّم فيها مختلف المعارف والفنون، بالإضافة إلى الأخلاق وفنّ المعاملات. كان ميشال تلميذاً مواظباً ومتفانياً في حفظ الدروس وأداء الواجبات ومراعاة القيم. تحصّل على إجازة في البلاغة وفي اللغات القديمة (اللاتينية والإغريقية). بعد مشاكل صحيّة (حمى التيفوئيد والتهاب في العظام) عاود على إثرها ميشال السنة الثانية، بعثه والداه إلى مدرسة سانت ماري قرب مدينة طولون في جنوب فرنسا. ربطه هذا الانتقال بما يهواه وهو البحر، لأنّ مدينة طولون مطلة على البحر الأبيض المتوسط. تحصّل سنة 1942 على الباكالوريا في الآداب والفلسفة في ظل فترة سياسية عصيبة شهدت تقسيم فرنسا إلى قسمين: القسم الشمالي تحت الاحتلال النازي الألماني، والقسم الجنوبي تحت إدارة حكومة فيشي الموالية لهتلر.

تكوينه الجامعي والديني

انخرط سنة 1943 في جامعة غرونوبل ليدرس الآداب وكان ينظّم المقاومة بسرّيّة في جبال منطقته السافوا. على غرار المدرسة، كان ميشال في الجامعة قليل الصُحبة، ولا يشارك في أوقات الفراغ مع زملائه لأداء الرياضة أو التنزّه في الجبل. كان له ميول نحو العزلة محبّذاً المطالعة والكتابة. تحصّل من جامعة غرونوبل

على الليسانس في الآداب الكلاسيكية مع تفضيل للغة الإغريقية والفلسفة. في الوقت نفسه انخرط ميشال في التعليم الديني ليصبح كاهناً بتسجيله في الحلقة الدراسية اللاهوتية في إيس-لي-مولينو قرب باريس. كان الجوّ التعليمي في الحلقة صارماً يشتمل على قراءة الإنجيل والصلاة الجماعية والمواظبة على الدروس. تشتمل الحلقة على سنتين في الفلسفة، ثم ثلاث سنوات في اللاهوت والتفسير. كان ميشال مواظباً على الدراسة مع شهادات معلّميه لصالحه تطري على ذكائه وقدرته الفائقة على الحفظ والاستيعاب وفضائله مع ميول نحو الانعزال وأحياناً طموح وعناد في الدفاع عن آرائه. تحصّل من الحلقة اللاهوتية على ليسانس في الفلسفة السكولائية. انتقل بعدها إلى ليون، ثالث كبريات المدن في فرنسا، ليتابع السنوات المتبقية في اللاهوت التابع للحلقة، ثم في المعهد الكاثوليكي. بالموازاة مع هذه الدروس، كان ميشال يدرس اللغة الروسية وعكف على قراءة أعمال ماركس. كان قليل النوم بشهادة زملائه، يقضي ليلاليه في المطالعة وتلخيص ما يقرأه من كتب ومخطوطات. انطلاقاً من سنة 1949 كانت لميشال الإجازة في تقديم مراسيم القداس في الكنيسة، وانخرط كعضو في «الحركة اليسوعية» وبقي فيها حتى وفاته. درس فيها أعمال القديس أغسطين بالإضافة إلى قراءة متأنية لهيغل الذي ولع به زميله في الحركة بير-جون لاباريير والذي سيتخصّص لاحقاً في هيغل بترجمة «فينومينولوجيا الروح» إلى الفرنسية بالإضافة إلى دراسات حول النسق الهيجلي. وتحصّل سنة 1950 على الليسانس في علم اللاهوت. في سنة 1964، قام بتأسيس «المدرسة الفرويدية» في باريس برفقة المحلّل النفسي جاك لاكان. وسيكون للتحليل النفسي أثر كبير في توجيه أفكاره التاريخية والفلسفية.

أساتذته وأعلامه

من أشهر الأعلام الذين درس عندهم ميشال وتربّى على أيديهم، يمكن ذكر اللاهوتي هنري دو لوباك، مؤسّس اللاهوت الجديد ببحوثه وتنقيباته شبه الحفريّة ضدّ القراءات شبه الحرفية للتراتب الكنسي في روما. لم يطل الوقت حتى اتهال عليه العقاب من طرف البابا بيوس الثاني عشر الذي قرّر إبعاده من التدريس مع ثلّة من زملائه المؤسّسين لهذه الثيولوجيا الجديدة. وتأتي جدّة دو لوباك أنّه كان يؤمن في

حادثة الرسالة الدينية وإمكانية أن تتطور مع الزمن لأنها تتمفصل بالتاريخ وبالاجتماع. استفاد ميشال من الاهتمام الكبير الذي كان يوليه دو لوباك إلى التاريخ كشاهد على الزمن وكطريقة في التحقق من الآثار والمخلفات والتائج النظرية والعملية المترتبة عن ذلك. وفي رسالة من ميشال دو سارتو إلى هنري دو لوباك يعبر عن امتنانه له: «لقد شعرت في هذا اليوم من أيّ وقت مضى كل ما أدينه لكم وكم كنت عاجزاً عن التعبير لكم عن امتناني وعرفاني بالجميل»¹. وخصّص له قراءة متبحرة حول التفسير الوسيط²، بالإضافة إلى دراسات أخرى. لكن ستحدث قطعة بينهما عندما قام ميشال دو سارتو بتأسيس المدرسة الفرويدية مع جاك لاكان، وكان دو لوباك يعتبر ذلك تشبّثاً وتبهاً لم يعهده عند طالبه، حيث انخرط في العلوم الإنسانية وابتعد عن العلوم الدينية حسب نظره. بل كان يرى في ابتعاد ميشال عن الثقافة الدينية طعنة في ظهر التجديد الروحي الذي كان يتوخاه دو لوباك. والعلّة في ذلك هو إقدام دو سارتو على نشر دراسة سيكون لها دويّ في الأوساط الفكرية آنذاك عنوانها «القطيعة التأسيسية»³. ويقصد بها القطيعة مع التراث القائم وتأسيس ثقافة جديدة بالبناء عليه وتجاوزها. لم يكن دو لوباك يستسيغ هذه الفكرة وانتقدها بشدّة. وبقيت العلاقة بينهما فاترة حتى وفاته. سنة 1957-1958، تردّد ميشال على محاضرات جون أرسيبال في المدرسة العملية للدراسات العليا، الذي كان فقيهاً في اللغة وضيعاً في العلوم التاريخية والقراءة الفيلولوجية للنصوص وتحقيق المخطوطات. كان أرسيبال متخصصاً في التصوّف الريباني في ألمانيا حيث يمثّل المعلّم إكهرت أكبر شخصية سلبية هذا التصوّف. أخذ ميشال عن أرسيبال التدقيق اللغوي والفحص المتأثري في بنية النص، وجّهزه هذا الأمر للإقدام على تحقيق أعمال بير فاغر وكان أرسيبال المشرف عليها؛ ويوحنا يوسف سورين بإعطاء أولوية للمنهج الفيلولوجي بالاعتماد على قواعد صارمة، ثم

1 ميشال دو سارتو، «رسالة إلى هنري دو لوباك»، بتاريخ 22 أغسطس 1956، أرشيفات

فرنسا للحركة اليسوعية، في فرانسوا دوس، ميشال دو سارتو، المرجع نفسه، ص 52

2 ميشال دو سارتو، «التفسير، اللاهوت، الروحانية»، مجلة «الزهد والعرفان»، عدد 141، يناير-مارس 1960، ص 371-357

3 ميشال دو سارتو، «القطيعة التأسيسية»، مجلة «إسيري»، 1971؛ نشرته لوس جيار في مجموعة مقالات تحت عنوان: «وهن الاعتقاد، باريس، سوي، 1987.

المنهج التاريخي لوضع النص في سياق تشكيله. حضر ميشال أيضاً دروس رولان مونييه بين 1959 و 1963 حول المنهج التاريخي ومهنة المؤرخ. وساعده هذا التكوين التاريخي في الإقبال على قراءة التصوّف المسيحي في القرنين السادس والسابع عشر والذي سيخصّص له الجزء الأوّل من «الحكاية العرفانية» الذي نشره سنة 1982؛ والجزء الثاني لم ير النور أبداً ولا يزال قيد الإعداد من طرف رفيقة حياته لوس جيار.

رحلاته ومناصبه ووفاته

انخرط ميشال كعضو هيئة التحرير في مجلّة «كريستوس» سنة 1956 التي كانت تديرها الحركة اليسوعية. وأصبح مديراً لسلسلة «كريستوس» التي كانت تنشر الأعمال الفكرية الخاصة بتاريخ اليسوعيين، منذ نشأتها مع القديس إنياسيو دو لويولا (1491-1556). حقّق ميشال أولى أعماله في هذه السلسلة بالاشتغال على بيير فافر (1506-1546) السافوياردي الذي أسّس الحركة مع دو لويولا. بعد مشكلات عصفت بالمجلّة برحيل صاحبها فرانسوا رويستانت تحت ضغط الفاتيكان، التحق ميشال بمجلّة «دراسات»، وهي مجلّة أخرى كانت تديرها الحركة، حيث كانت أكثر انفتاحاً على العصر واستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية. التقى فيها ميشال بالفيلسوف جورج موريل المتخصّص في القديس يوحنا الصليبي. وبطلب من المجلّة شارك ميشال في الملتقى الدولي اللاتيني-الأمريكي حول الدين في ريو دي جانيرو في البرازيل سنة 1966. وفي السنة الموالية عاد ميشال إلى البرازيل وسافر بعدها إلى فنزويلا والشيلي والأرجنتين وكتب مقالات بشأن المسألة الدينية والاجتماعية في هذه الدول لصالح مجلّة «كريستوس». وفي السنة نفسها، لدى عودته إلى فرنسا، تعرّض ميشال لحادث طريق مروّع توفيت فيه والدته، وفقد فيه عينه اليسرى، وخرج والده ببعض الجروح. بفقدان الأمّ والعين، شعر ميشال باغتراب جعله يرتّب أمور حياته من جديد. قطع جبل السرى مع الأمّ برحيلها وضعف البصر بتوقّد البصيرة، جعله أكثر يقظة وانتباهاً للوجود. سنة 1969، تقلّد ميشال إدارة سلسلة «مكتبة العلوم الدينية» التي كانت تشترك فيها أربع دور نشر مختلفة. وفي سياسته لهذه السلسلة، شدّد على ضرورة الربط بين العلوم الإنسانية

والعلوم اللاهوتية، وهو أمر سيتبدى من خلال الكتب المنشورة في هذه السلسلة والتي كانت تميل إلى قراءة سمبولوجية للنص الديني أو قراءة سيكولوجية للوقائع الزمنية في الأناجيل، إلخ. كان يتعاون أيضاً مع مجلة «أبحاث في علوم الدين» منذ 1966 ونشر فيها عدداً معتبراً من المقالات والدراسات الموثقة. بين 1970 و1972 شغل ميشال منصب أستاذ في جامعة باريس الثامنة (فانسين)، ليلتحق بعدها جامعة باريس السابعة (جيسيو) كمحاضر في الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخية وبقي في هذا المنصب إلى غاية 1978، حيث انتقل إلى الولايات المتحدة ليشغل منصب أستاذ الدراسات الثقافية في جامعة سان دييغو بكاليفورنيا.

من كاليفورنيا القريبة من المكسيك، قام بزيارة هذا البلد بدعوة من المعهد الفرنسي اللاتيني في مكسيكو لإلقاء محاضرات واغتتم الفرصة لاكتشاف الآثار العريقة لحضارة الأزتيك. قبل سفره إلى أمريكا سنة 1978 شغل منصب أستاذ زائر في جامعة جنيف (سويسرا) بالموازاة مع منصبه في جامعة باريس السابعة (جيسيو). بعد تعيينه أستاذاً في جامعة سان دييغو، جاءت فرصة أخرى من جامعة لوس أنجلوس سنة 1983، لكن انتخابه كمدير البحوث في «مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية» في باريس، جعله يفضل باريس على لوس أنجلوس. قبل التحاقه بباريس، تردد ميشال على جامعة كورنيل في ولاية نيويورك وألقى فيها بعض المحاضرات، وهي جامعة كانت تدعو في الغالب الفلاسفة الفرنسيين على غرار جاك دريدا. شهرة ميشال دو سارتو في أمريكا جعلته يحظى أيضاً بهذه العناية في إلقاء المحاضرات والمشاركة في الملتقيات في كورنيل. لدى عودته إلى باريس، أصبح مديراً للدراسات ليتكفل بمبحث «الأنثروبولوجيا التاريخية للمعتقدات: من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر». لكن لم يحاضر ميشال في المدرسة العليا سوى سنة واحدة، لأن المرض جعله طريح الفراش بدءاً من صيف 1985 حيث أجريت عليه عملية جراحية خطيرة لاستئصال ورم سرطاني في البنكرياس. لكن رغم ذلك جاهد بما كانت لديه من قوة لإتمام مشاريعه وضمّان دروسه. واصل التدريس إلى نهاية شهر ديسمبر؛ وفي مساء التاسع من يناير 1986 توفي في منزله. دُفن في الثالث عشر من يناير في مقبرة فوجيرار في باريس بحضور عدد غفير من الأصدقاء من بين الفلاسفة على غرار بول ريكور وجون فرانسوا ليوتار وكاترين

كليمن؛ والمؤرخين مثل روجيه شارتييه وفرانسوا فوريه ولوي ماران وجاك لوغوف ودومينيك جوليا؛ وسوسيولوجيين من أمثال ألان تورين وبول فيريليو ولوي كييري؛ إلى جانب أدباء من بينهم جوليان غرين وفيليب سولير وجوليا كريستيفا. وفي اليوم الموالي خصّصت عدّة جرائد فرنسية مثل «لوموند» و«لاكروا» و«ليراسيون» شهادات صحفيين ومفكرين للإشادة بهذا الراحل إلى الأبد بعدما كان المرتحل في الحياة تبعاً للعنوان الذي خصّصه فرانسوا دوس لسيرته الذاتية: «ميشال دو سارتو: السائر الجريح» في 655 صفحة.

مؤلفاته وأعماله

عندما كان ميشال يدير سلسلة «كريستوس»، قام بنشر مذكرة بيير فافر¹ كمدخل إلى تاريخ الحركة اليسوعية التي كان ينتمي إليها؛ بالإضافة إلى مقالات متفرقة حول التجربة الروحية والمسألة الدينية. ونشر سنة 1969 مجموعة من المقالات تحت عنوان «الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف»، يقرأ فيها التراث الديني من وجهة نظر تاريخية، ويضع قطعة بين لحظة التأسيس (اليسوع) ولحظة التشكيل (الكتابات المقدسة، التأويلات اللاحقة). وفكرة التأسيس والتشكيل أو النقطة والخط أو المركز والمحيط سيكون لها دور بالغ في توجيه فكر ميشال دو سارتو نحو التمييز بين لحظة الميلاد واللحظات التاريخية التي تلتف حوله وتشكل به ثم تستعمله وتجادل به إلى درجة السجال (صراع التأويلات) وأيضاً القتال (الحروب الدينية). وفي سنة 1960، بدأ ميشال يهتم بالشخصية الأخرى التي تركت فيه أثراً كبيراً وهو يوحنا يوسف سورين (1600-1665) وانتهى بإنجاز طبعة نقدية للإرشاد الروحي ثم المراسلات². وستكون هذه التحقيقات مادة دسمة للدكتوراه في العلوم الدينية من المدرسة العملية للدراسات العليا تحت إشراف

1 بيير فافر، مذكرة، ترجمة وتحقيق وشرح ميشال دو سارتو، باريس، منشورات كريستوس، 1960، 458 صفحة.

2 يوحنا يوسف سورين، الإرشاد الروحي من أجل الكمال، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، باريس، ديسلي وبروفر، 1963، 330 صفحة؛ يوحنا يوسف سورين، مراسلات، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، تصدير جوليان غرين، باريس، ديسلي دو بروفر، 1966، 1828 صفحة.

الفيلسوف الفرنسي هنري غوهيه، عنوانها: «العلم والتجربة الروحية: الأب سورين». وتواجد ميشال في مجلة «دراسات» أتاح له نشر العديد من المقالات وأشهرها قراءة في كتاب ميشال فوكو «الكلمات والأشياء»، عنوانها «العلوم الإنسانية وموت الإنسان» (مارس 1967). وتبع ذلك دراسات حول فوكو جمعتها لوس جيار في كتاب لميشال عنوانه «التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال». سنة 1968 التي شهدت احتجاجات عارمة في فرنسا، أصغى ميشال باهتمام إلى الشك المتنامي لدى الأوساط الشعبية وخصوصاً الشباب من بين الطلبة والعاملين.

كتب في مجلة «دراسات» مقالاً عنوانه «أخذ الكلام» (يونيو-يوليو 1968) ونُشر في كتاب يحمل اسماً مماثلاً: «الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى»، كتب عبارة شهيرة «في مايو الماضي أخذنا الكلام مثلما أخذنا الباستيل سنة 1789»¹ إشارة إلى سقوط قلعة الباستيل في باريس في يد المحتجين واندلاع الثورة الفرنسية؛ واستعادها إدغار فور وقت تعيينه وزيراً للتربية قصد القيام بإصلاحات تربوية للإشادة بعمق التحليل وحداقة النظر اللذين كان يتمتع بهما ميشال دو سارتو. في سنة 1970 شارك ميشال في ملتقى فورفير بمدينة ليون والمخصص لـ «التاريخ واللاهوت». بمداخلة حاسمة «ممارسة التاريخ: مشكلات في المنهج ومشكلات في المعنى» التي ستشكل الفصل الأول من كتابه «كتابة التاريخ» الصادر سنة 1975. وكانت هذه المداخلة بمثابة دليل لكل الأبحاث التي سيزاولها في مشواره الأكاديمي في تبيان أن التاريخ هو ممارسة فكرية تقع في مكان اجتماعي وتستعين بأدوات منهجية، بمعنى انخراط التاريخ في عمليات معقدة وعلاقات متشابكة من القوة والمعنى، وهو ما سيتجلى في مقارنته للتاريخ عبر هذا الكتاب الجامع والواسع. سفره إلى الولايات المتحدة وتدريسه في جامعة كاليفورنيا أتاح له الاحتكاك بالتيارات السوسولوجية الفاعلة آنذاك على غرار الإثنوميتودولوجيا في كاليفورنيا والتفاعلية الرمزية في شيكاغو والاجتماعيات الألسنية وغيرها من المناهج الحديثة التي بدأت تهتم بالحياة اليومية. استفاد دو سارتو بهذه الحيوية الفكرية

1 ميشال دو سارتو، الأخذ بزمام الكلام، نشر وتقديم لوس جيار، باريس، منشورات سوي، ص 40

الفاعلة في أمريكا واستطاع أن يترجم بعض أفكارها في فرنسا من خلال مسح اجتماعي حول ثقافة الاستهلاك في فرنسا بعد ثورة مايو 1968.

واختارت وزارة الثقافة ميشال وفريقه للقيام بهذه المهمة السوسيولوجية خلال السبعينيات من القرن العشرين. فكانت الفرصة لميشال بأن يؤكد على توجهه التداولي في مقارنته الممارسات اليومية، فكتب الجزء الأول من «ابتكار الحياة اليومية» بمفرده تحت عنوان «فنون الأداء العملي»؛ وكتب الجزء الثاني تحت عنوان «المسكن، المطبخ» بالاشتراك مع لوس جيار وبير مايول. صدر الكتابان سنة 1980 وكانا قد أدرجا البعد التداولي في الدراسات السوسيولوجية. كان ميشال دو سارتو أول من أدرج مسألة "الاستعمال" في الدراسات الميدانية والتي ستأخذ بها معظم الدراسات السوسيولوجية في فرنسا لاحقاً. وبالموازاة مع هذا الاهتمام بالممارسات اليومية، عكف على تدوين دراسة شاملة حول العرفان المسيحي، وهو المنطلق الأول خلال مشواره الفكري، وأصدرها في شكل كتاب سنة 1982 تحت عنوان «الحكاية العرفانية: القرنين السادس والسابع عشر» وهو الجزء الأول من هذه الدراسة الواسعة والمتبحرة؛ وشهور قبل وفاته أوكل إلى رفيقة دربه السيّد لوس جيار العناية بإصدار الجزء الثاني والذي لا يزال قيد الإعداد. يمكن تقسيم أعماله حسب المباحث التي درسها إلى ثلاثة أقسام وتخصّ الدين والعرفان، التاريخ والحدث، السياسة والراهن، بالإضافة إلى مئات المقالات كتبها باللغات الفرنسية والإسبانية والإنجليزية والبرتغالية موزعة على عدد كبير من الدوريات الفرنسية والدولية، إلى جانب الحوارات مع المجلات والصحف العالمية:

1- القسم المتعلّق بالدين والعرفان:

- «الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف»، باريس، ديسلي دو بروفير، 1969؛ طبعة جديدة، باريس، سوي، 1991، 261 صفحة.
- «المسيحية المتشكّنة» (بالاشتراك مع جون ماري دومينيك)، باريس، سوي، 1974، 119 صفحة.
- «وهن الاعتقاد»، إعداد وتقديم لوس جيار، باريس، سوي، 1987، 323 صفحة.
- «الحكاية العرفانية: 1- القرنين السادس والسابع عشر»، باريس، غاليمار، 1982، 414 صفحة.

- «مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان»، جمع وإعداد لوس جيار، باريس، سوي/غاليمار، 2005، 360 صفحة.

2- القسم المتعلق بالتاريخ والحدث:

- «الغائب من التاريخ»، باريس، منشورات مام، 1973، 185 صفحة.
- «سياسة اللغة: الثورة الفرنسية واللهجات» (بالاشتراك مع دومينيك دوليا و جاك ريفيل)، باريس، غاليمار، 1975، 317 صفحة.
- «كتابة التاريخ»، باريس، غاليمار، 1975، 358 صفحة.
- «المسّ الشيطاني في لودان: نصوص مختارة وتعليقات»، باريس، غاليمار/جوليار، 1980، 343 صفحة.
- «التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال»، إعداد وتقديم لوس جيار، باريس، غاليمار، 1987، 214 صفحة؛ طبعة جديدة ومعدّلة مضاف إليها دراسات جديدة، باريس، غاليمار، 2002، 310 صفحة.

3- القسم المتعلق بالسياسة والراهن:

- «الثقافة بالجمع»، باريس، منشورات كريسيان بورجوا، 1974؛ طبعة جديدة، باريس، سوي، 1993، 256 صفحة.
- «ابتكار الحياة اليومية»: الجزء الأوّل «فنون الأداء العملي»؛ الجزء الثاني «المسكن، المطبخ»، باريس، الاتحاد العام للناشرين، 1980؛ طبعة جديدة، باريس، غاليمار، 1990، 374 صفحة.
- «اعتيادية التواصل» (بالاشتراك مع لوس جيار)، باريس، منشورات دالوز، 1983، 167 صفحة.
- «الأخذ بزمام الكلام: من أجل ثقافة جديدة»، باريس، ديسلي دو بروفير، 1968، 165 صفحة؛ طبعة جديدة من إعداد وتقديم لوس جيار تحت عنوان «الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى»، باريس، سوي، 1994، 216 صفحة.

ليس من السهل اختصار فكر ميشال دو سارتو في بضع صفحات. يتسم هذا الفكر بالكثافة من حيث المناهج المطبقة وبالتعقيد من حيث المفاهيم الموظفة؛ كما أنه يتميز بالتوسع من حيث المادة العلمية وبالتوسيع من حيث القراءات والتأويلات. ويشهد على ذلك المباحث التي تناولها بالدرس والتحليل والتي تخصّ العرفان والتاريخ والحاضر. دفع هذا الأمر إيريك ميغري لأن يرى في كتابات دو سارتو خصوصية في الطرح ولباقة في التنظير، لكن تبعث في المادة وتيه في المعالجة¹. فهو يرى في مشروع دو سارتو تمزقاً بين الميادين المعرفية: تاريخ العرفان، إستيمولوجيا التاريخ، سوسولوجيا الحياة اليومية. وخلص تياغو بيريز ماركيز إلى النتيجة نفسها وهي أن المشروع السارتوي هو عبارة عن نصوص كثيفة دون رابط واضح بينها، «رؤية مبشرة للحدثة»². لكن يعترف بيريز تياغو بوجود ما يسميه "بنية" تنظم هذا التبعث وتلمه في وحدة جامعة ومعقولة بارزة. يبدو مشروع دو سارتو كنسق متماسك يجمع بين أطرافه هم نظري واحد حتى وإن تعددت المباحث أو تشابكت الميادين، ولا يمكن الوقوف على ذلك سوى بقراءة متأنية لكتاباته. وهو ما ذهب إليه بيير مايول الذي شارك دو سارتو في تدوين الجزء الثاني من «ابتكار الحياة اليومية»، عندما أشار إلى الكتابة الزاخرة والمعقدة التي يتميز بها دو سارتو بشأن موضوعات متناثرة والتي تجمع هذا التناثر بقراءة ذكية تصبو إلى نتيجة نظرية تنطبق على الميادين المختارة³. فالتبعث الجلي هو مجرد عَرَض، لأن هناك خيطاً رفيعاً يجمع كل هذه الميادين تحت إمرة هم نقدي واحد وسلوك ابستمولوجي بعينه. ومن جهته استعمل روجيه شارتييه كلمة "السفر" لنعت مشروع دو سارتو، لأن هذا الأخير سافر فعلياً بين القارات الجغرافية بحثاً عن الجوهر البشري الواحد والقابع وراء الاختلافات الثقافية والدينية، وسافر

1 إيريك ميغري، «الميراثات الثلاثة لميشال دو سارتو. مشروع متشظي في تحليل الحدثة»،

مجلة «حوليات التاريخ والعلوم الاجتماعية»، مايو-يونيو 2000، عدد 3.

2 تياغو بيريز ماركيز، «ميشال دو سارتو والأنثروبولوجيا التاريخية للحدثة»، «مجلة تاريخ العلوم الإنسانية»، 2010، عدد 23.

3 بيير مايول، «ميشال دو سارتو: المورخ والثقافة العادية»، مجلة «إسيري»، مارس-أبريل 2002.

مجازياً بين صفحات الكتب بحثاً عن شيء عزيز ونادر يقرأ به الظواهر الإنسانية والتاريخية، لأنه كان مسكوناً بهذا الشغف في التماس الوحدة من وراء الاختلاف¹.

يبرّر شارتييه فكرته حول السفر بمقولة دو سارتو الشهيرة: «التفكير معناه العبور». فالتفكير هو "تعبير" بالكشف عن المقاصد وعن نشاط الفكر في ترتيب علاقاته بذاته وعلاقته بالعالم، وهو "عبور" بالارتحال الدائم عبر جغرافيات العقل والعالم على حدّ سواء نحو البحث عن الظواهر من وراء المظاهر، أو الخفيّ في التجربة الإنسانية من وراء الجليّ. وساعدته أدوات العلوم الإنسانية (التحليل النفسي، السيمولوجيا، العلوم التاريخية والاجتماعية، إلخ) لسبر هذه التجربة والوقوف على خباياها وحقيقتها. فلا يمكن سبر أغوار التجربة الإنسانية عبر التبعض في الحساسيات واللغات والعرقيات سوى بوحدة في المعرفة أي بلمّ شمل المعارف ذاتها وذلك بإشراكها كلها في مغامرة نظرية ونقدية، وهو ما يسمّيه دو سارتو «التركيب النحوي للمعارف» (*syntaxe des savoirs*) أي بإيجاد بنية جامعة ومحكمة توجه العلوم الإنسانية والمعارف المتنوّعة نحو قراءة ظواهر هي الأخرى مبعثرة وممزّقة، حيث ينبغي إيجاد رابط كامن، والمهمّة هي بلا شك معقّدة ومضنية، وكان دو سارتو على دراية بهذه المشقّة. فليس من السهل العثور على قوانين ضمنية تحكم الأفعال والإدراكات البشرية. لكن يتمّ ذلك بهجر منهجين عقيمين: "العمومية" التي تكتفي برؤية فوقية ومستقلّة وتنقي عناصر هجينة لتركبها في وحدة مصطنعة لا تعبّر عن خصوصية الموضوع المدروس بقدر ما تُبرز نتائجها النظرية؛ "التخصّص" الذي ينفرد بموضوعه وينعزل في بحث مجزأ ومسترسل ومستطرد لا يقيم على إثره روابط مع التخصّصات الأخرى، فينقطع عن محيطه. المنهج الذي يرتضيه دو سارتو هو "التخصّص" (على وزن التفاعل) بالربط بين التخصّصات، لأنّ العلاقات أولى من الحدود، والتخصّصات المتعاونة والمتظافرة أجدى من كل تخصّص على حدة في اعتزاله الإستمولوجي.

1 رجيه شارتييه، «التاريخ أو معرفة الآخر»، في: لوس جيار (إشراف)، ميشال دو سارتو، مركز جورج بومبيدو، باريس، 1987.

بدأ دو سارتو مشواره الفكري كمؤرخ للعرفان في القرنين السادس والسابع عشر بدراسة أعلام الحركة اليسوعية على غرار مؤسسها إنياسيو دو لويولا ورفقيه بيير فافر الذي خصّص له دو سارتو رسالته في الدكتوراه في العلوم الدينية؛ ثم تفرّغ لدراسة يوحنا يوسف سورين. ينتمي هؤلاء الأعلام إلى الحركة اليسوعية في شقّها الصوفي الروحاني، وهو المبحث الذي درسه دو سارتو طوال حياته ليتوجّه بالدراسة الشاملة والدقيقة «الحكاية العرفانية». يبدأ بإرجاع العرفان إلى نمط في العبارة بالاعتماد على التحليل التداولي والنفسي، لكنه يصطدم، من جهة أخرى، بالجانب الأقيانوسي للتجربة الصوفية، أي كونها بحراً لا ساحل له تقتضي الدهشة والاصطلام، أي بواده الرؤية وانعدام الكلام: «إنّ تحليلي لتاريخه [يقصد تاريخ العرفان] يدور حول هذه الحكاية العرفانية. فهي ليست سوى رواية عن سفر مجزأ بالاعتماد على مناهج متعدّدة (تاريخية، سيميوطيقية، سيكولوجية) والتي من خلالها تسمح الآليات بتحديد "المواضيع" المدركة ضمن حقيقة مبهمة»¹. فالعرفان وثيق الصلة بما لا يمكن التعبير عنه. وهذا اللامنتوق كبحر شاسع يحوي على أرخبيل في التعبير، متقطع ومتجزئ، يخترقه الصمت أو استحالة قول التجربة بموادّ حرفية. إذا كان العرفان هو ما يستحيل قوله في لغة معقولة، فهو أيضاً ما يستحيل السكوت عنه. وإذا كان يستحيل على العرفان الصمت إزاء تجربة لا بدّ أن تتجسّد، فإنّ نمط التعبير لا يأتي في لغة منطقية وبرهانية، ولكن في لغة بيانية تعتمد على أساليب مفارقة مثل "الأكسيمور" أو التناقض الظاهري بالجمع بين الأضداد. وهذا ما نألفه مثلاً في الثقافة الإسلامية عندما قال القاضي تقي الدين بن دقيق العيد بشأن تعابير ابن سبعين: «جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته، ولا تعقل مركباته».

يستعمل العرفان أساليب بيانية كالتّي يوظّفها الشعراء، ولقد كان الصوفية في الغالب شعراء أيضاً، مثل الجهاز والأوكسيمور والرمز والإشارة والتقاطع والقفز المفاجئ والقطع الزائد وغيرها من الأساليب التي تقع على حافة اللغة، في الضفّة المفتوحة على

1 ميشال دو سارتو، الحكاية العرفانية، باريس، غاليمار، 1982، ص 24

التناقض والإزاحة والشرح. لا يستعمل العرفان سوى اللغة المتداولة، لكن بينما تقوم الفنون والمعارف الأخرى بإكسابها قيمة علمية عبر التفسير واللاهوت أو قيمة عملية من خلال الفقه والعبادة، فإنّ العرفان يضيف عليها قيمة وجودية وغاية تأملية. نفس الكلمات لا تدلّ على نفس الأشياء إذا ما تموضعنا في اللاهوت أو الكهنوت أو العرفان، بمعنى أنّ المصطلح يتغيّر لونه وتعدّل دلالاته حسب الميدان المعرفي الذي ينتمي إليه ويتشبع به. لكن وضعية العرفان كانت بالأحرى هامشية، غير معترف بها، في الظل أو على الحافة. وبالتالي أضحي العرفان وقتها أجنبياً عن خريطة التوزيع المعرفي، لأنّ دلالاته انتقلت من التجربة الروحية إلى الشذوذ السحري، من الصفاء الذاتي إلى الخارق للعادة، من الصرامة الأخلاقية إلى الكرامة العجيبة. شيئاً فشيئاً تمّ إفراغ العرفان من دلالاته العريقة في البحث عن الحقيقة السامية نحو مجموعة من المعتقدات والممارسات التي تفيد العجيب الخلاب والمبهم والأسطوري والخرافي. لكن كيف تمّ هذا الانتقال أو التحويل في الدلالة؟ يعزو دو سارتو المسألة إلى التحوّل الذي شهده العصر الحديث بالانقلاب في الوعي الأوروبي الذي بدأ يتخلّى تدريجياً عن المرجعية الدينية ويأخذ بالتجربة الحسيّة، أي بالعلم في بداياته النظرية والتجريبية. وبالتالي كل ما خرج عن العلم والموضوعية، فهو في عداد الوجدان والذاتية. باختيار المرجعية الدينية في عتبة الحدّات كما سأعود إلى المسألة لاحقاً في معرض حديثي عن الدين عند ميشال دو سارتو، فإنّ العرفان اغترب نحو عالم مبهم وانشقّ عن المصطلح الكنسي والكهنوتي لينفرد بدلالة جديدة أبعدته عن السياق الروحي لترجّ به في عالم الغرائب والعجائب الزاخر بالتصوّرات السحرية الغامضة والطلاسم الخارقة. فانتقلت التجربة الروحانية من "الصفة" (العرفاني) إلى "الإسم" (العرفان)، أي شكّلت لذاتها معجماً خاصاً وعادات وتقاليده وممارسات تختلف في الدرجة وفي الكيفية عن المعجم اللاهوتي والفقه المتداول: «لم يعد العرفان يدلّ على نمط في الحكمة المتعالية نحو التعرّف على الأسرار المعيشة والمعرضة في معتقدات شائعة، وإنّما نحو معرفة تجريبية انفصلت بالتدرّج عن اللاهوت التقليدي أو عن المؤسسات الكنسية وتتميّز بالوعي، المكتسب أو الوارد، بالسلبية الممتلئة حيث يتيه الأنا في الإله»¹.

1 ميشال دو سارتو، «العرفان»، الموسوعة الشاملة، باريس، 1971، الجزء الحادي عشر،

إنّ هذا الانفصال بين المذاهب الدينية (اللاهوت، الكهنوت، العرفان) يعبر بشكل حاسم عن القطيعة الحدائية بين مرجعية دينية في انحسار معلوم ومرجعية سياسية وأخلاقية في توسع مشهود. في الوقت الذي شهد فيه الغرب سطوع الأنوار بالاحتكام إلى العقل بدلاً من التراث، فإنّ العرفان انغمس في عتمة الزمن بتشظّي الوحدات المختلفة المشكّلة للمرجعية الدينية. لكنّ باعتزاله عن الخطاب التوأم الذي انشقّ عنه (الخطاب اللاهوتي)، فإنّ العرفان اصطنع لذاته لغة رمزية نظامها هو الجسد: التجربة. والجسد لا ينتمي إلى الماضي بل إلى الحاضر. لهذا السبب كان الخطاب العرفاني مهووساً باللحظة الراهنة، بما يكشف عنه الجسد من شطحات، بما يُبرزه الروح من نفحات، بما تعيشه النفس من لفحات. يتعلّق الأمر بالبحث عن الأبد في الآن أو السرمدية في اللحظة الراهنة: «الحكاية في اللغة هي فعل التأسيس وفعل الحديث عن النشأة. فهي كلام يحمل على التعبير، يولّد، يجسّد اللغة ويظهر. إنّها خطاب شاعري في الميلاد، في المفاجأة [...] فهي تتطابق مع تساؤل العرفانيين الذي أوردته: هل يوجد اليوم البدء؟ هل الإله في الحاضر المبتدئ؟ هل يتواجد في هذه اللحظة؟»¹. وبالتالي البحث عن الحقيقة لا يكون في السرمديات المتعالية ولا العوالم المفارقة، ولكن في الحاضر الحيّ بتجاربه الوهاجة وتجليّاته المتجسّدة. لم يكن العرفان مناقضاً للحدائث سوى في الظاهر، لأنّه «حدائث» جديدة، يبحث عن العريق في الجديد، عن الإله في العالم، عن المطلق في النسبي، عن المتناهي في الكبر داخل المتناهي في الصغر كالذرة المصغّرة المنطوية على الكون الأكبر.

هذه هي حكايته لأنّها حميّة: يلتمس البعد الأقيانوسي في الأرخبيل المصغّر؛ يبحث عن أبدية الأزمنة في فوّارة الحاضر. لكن ما يجده الخطاب العرفاني في لحظة تعبيره داخل استحالة كلامه؟ إنّ «الآخر»: يشبهه ويختلف عنه؛ لأنّه فرع منه ومتصدّع عنه. هذا الصدع، الجرح، الأثر هو الذي يجعل التماثل/الاختلاف أمراً ممكناً. فالكلام لا يتحقّق سوى في الكُلم أو الجرح الأصلي. لأنّ الحكاية هي حياكة، عقد في أنسجة النص وتفكيك متواصل لهذه «العقد» المتظافرة التي تتحوّل

1 ميشال دو سارتو، «العرفان والتحليل النفسي»، في: لوس جيار (إشراف)، ميشال دو سارتو، باريس، مركز جورج بومبيدو، 1987، ص 184

ممرور الزمن وتصلب اليقينيات إلى «عقائد» ساحرة. لهذا السبب ينشق الخطاب الصوفي عن الخطاب اللاهوتي، لأنه لا يريد العقد لعقائد مقبلة تتراح لصيغة أو تتجسد في مذهب، بل يتغني الآن، الهنا، اللحظة. فهو على غرار غزل بينيلوب في الأسطورة الإغريقية حيث الفاتنة بينيلوب تعقد في النهار ما تفكّه في الليل: بين النسيج والتفكيك هناك قصّة العود الأبدي لتجربة تتغذى من فوّارة حاضرها. لكن هذه العلاقة في التواجد مع الحاضر هي أيضاً قصّة الفقدان. لا يظفر الخطاب الصوفي بموضوعه لأنّ ما يعقده في واضحة النهار (اللغة اللاهوتية الوضعية) يقوم بتفكيكه في ظلال العتمة (الحكاية الروحية السلبية). يجد نفسه أمام آخر هو مجرد مرآة تعكس ما عداها وتختفي في ذاتها. إنّ الآخر الذي يبحث عنه الخطاب الصوفي هو ذاته في مراحل اشتياقه وارتقائه، أي عبر الظمأ الوهان. لكن يؤسّس هذا الأمر للغة جديدة ولا يظل مجرد بيداء خاوية. لأنّ تجربة الامتلاء هي الوجه الآخر لاستحالة الارتواء. فلا يقف عند حدّ ولا يكتفي بقدر. إنّ سفر حثيث ومتواصل عبر التعاريج النصّية والدروب الروحية. والسفر هو إسفار، يُبرز الخفيّ ويُجلي المعتم. عمل دو سارتو على تبيان هذا السفر في الجغرافيات والإسفار على مستوى التقنيات، وهي سيرة تنطبق عليه بالذات كمفكّر سافر وأسفر، جعل من النصوص أقاليم يجوبها ومن الثقافات نصوص يُسفر عنها، يوضّحها ويلقي عليها نظاماً في الإنارة ليكشف عن مضامينها وبنياتها.

التاريخ

دراسة العرفان أتاحت لدو سارتو التساؤل حول مهنة المؤرّخ من وجهة نظر إبستمولوجية لأنه قارب العرفان كمؤرّخ محثّك يستعمل في الوقت نفسه الأساليب التقنية والأدوات الفينومينولوجية. سعى إلى الكشف عن بنية المعرفة التاريخية التي تخصّص فيها واتخذها موضوعاً للدراسة، بعدما كانت في وضعية الذات العارفة. فكيف تمّ هذا الانتقال من الذات إلى الموضوع، من المؤرّخ يناقش موضوعاته ويضعها على محكّ النقد والتمحيص إلى الانعكاسية كمنهج عكسي يناقش المؤرّخ ذاته ويمتحن أدواته في النقد والدرس؟ يضع دو سارتو المعرفة التاريخية في صُلب المعطيات الاجتماعية. فهي ليست مجرد منهج يطبّقه المؤرّخ في قراءة الوقائع الماضية

بردم الفجوات وتحقيق المخطوطات وتأويل النصوص، بل تنتمي بحذافيرها إلى السياق الاجتماعي الذي يمنحها الدعامة المادية (سياسة التمويل) والتفاعلية (المداولات، السجلات). الغرض من وضع المعرفة التاريخية في السياق الاجتماعي هو لانتقاد الفكرة التي تجعل من المؤرخ عبارة عن "عقل فعال" لكنه منعزل عن المعطيات الواقعية. بوضع المؤرخ في الإطار الاجتماعي، فإنه يمنحه الفعالية ويجعل منه عاملاً في الحقل التاريخي الذي يشتغل فيه. وبالتالي يحصر دو سارتو المعرفة التاريخية التي يسمّيها «العملية التاريخية» في ثلاثة شروط رئيسية: السياق الاجتماعي؛ الفاعلية الفردية؛ الصناعة النصية.

1. «السياق الاجتماعي»: هو الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تجعل العملية التاريخية ممكنة، أي جملة الشروط والإكراهات التي تحدّد هذه العملية كفاعلية ونشاط. وبالتالي ليس التاريخ مجرد ما يقوله المؤرخ عن موضوعاته، ولكن أيضاً ما يفعله في مختبره العلمي، ويتواجد هذا المختبر في معهد أو جامعة أو مؤسسة أي في السياق الاجتماعي الذي يمنحه الدعامة والفاعلية. فضدّ التصوّر المثالي يشايح دو سارتو التصوّر الماركسي في أهمية الشروط المادية والارهاصات الاجتماعية في إبراز القيمة الأدائية للعملية التاريخية. لكن هل اختزال هذه العملية في الشروط هو كفيل لإبراز حصائصها العلمية ومصادقيتها الإستمولوجية؟ ألا تنفرد هذه العملية بشروط ضمنية لها علاقة ببنيتها الداخلية وتنظيمها المعرفي؟ بتعبير آخر، ما شأن المضامين النقدية التي تشتغل بها وعليها المعرفة التاريخية؟ في الحقيقة، يُرجع دو سارتو هذه المعرفة إلى تعاقد اجتماعي مركّب من أفراد أو مؤسسات بدونها تفقد المعرفة التاريخية من معناها وجدواها. ويتبدّى هذا التعاقد في شكل إكراه أكاديمي أو اشتراط اقتصادي أو قرار سياسي. فهي المحرك الرئيسي للمعرفة التاريخية، وليس فقط المحتويات العلمية من تقسيمات كمية وجداول حضارية وتصنيفات زمنية. بل تخضع هذه المحتويات إلى التعاقد الذي يمتحن مصادقيتها ويمنحها الصرامة العلمية أو ينزعها عنها. فالمؤرخ لا يقرّر بذاته أنّ مادّته العلمية تتمتع بمصادقية أو حصانة إذا لم يقرّر المجتمع العلمي الذي ينتمي إليه (معهد، مؤسسة، أكاديمية، جماعة المؤرخين، إلخ) ذلك ويعرضه على محكّ المناظرة

والمراجعة. فالمؤرّخ يخضع إلى قوانين الاشتغال المعرفي وهي قواعد حصرية وقسرية لا يخرج عنها إذا ابتغى من خلالها تقييم مادّته العلمية ومنحها الأصالة والمنهجية: «أخيراً، ما هو "الأثر القيم" في التاريخ؟ إنّه الأثر الذي يعترف به الأقران. إنّه الأثر الذي يقع داخل جملة من العمليات. إنّه الأثر الذي يحقّق تقدّماً بالمقارنة مع حالة "الموضوعات" الراهنة ومع وضعية المناهج التاريخية، والذي، بارتباطه بالمحل الذي يتشكّل فيه، يجعل بحوثاً جديدة ممكنة»⁵. فلا ينفكّ الجهد الفردي عن التقييم الجماعي من خلال الجدال والسجال حول المادّة المدروسة والمناهج المتّبعة.

2. «الفاعلية الفردية والجماعية»: إذا كانت جهود المؤرّخ لا تنفك عن تقييم أقرانه، فلاّنه يشتغل مع أنداده كورشة أو مختبر. يقوم دو سارتو بإزاحة دلالية في نقل العملية التاريخية من المصطلحات الشائعة مثل تحقيق النصوص والوثائق، التحقيب الزمني، التنقيب الحفري، إلخ، نحو المصطلحات الصناعية مثل المصنع والورشة والفبركة وهذه المصطلحات لها علاقة وطيدة بالتصوّر الماركسي حول شروط الإنتاج. وهو المسوّغ الذي يعلّل به دو سارتو فكرته لأنّ الاستعارة الصناعية تفيد الارتباط بالسياق الاجتماعي والإكراه المؤسّسي: «الكتاب أو المقال في الدراسات التاريخية هو في الوقت نفسه نتيجة وعرض الجماعة التي تشتغل كمختبر. على غرار السيّارة التي تخرج من المصنع، ترتبط الدراسات التاريخية بمركّب الفبركة الخاصّة والجماعية أكثر من ارتباطها بفلسفة شخصية أو عودة حقيقة ماضية. إنّها نتاج محل [اجتماعي]»⁶. يربط دو سارتو المؤرّخ بمادّته العلمية في صيغة متعدّدة التسميات: صناعة، تركيب، عملية، فبركة، تحويل، إلخ. على غرار المصنع الذي تدخله قطع مبعثرة وتخرج منه سيّارة مركّبة، فإنّ ما يدخل في الورشة التاريخية هو «معطيات» وما يخرج منها هو «منتجات»، وبين المادّة الخام والمنتوج النهائي هناك مجموعة من العمليات والحركات والوظائف التي تشتغل على المادّة لتعيد تشكيلها وتقوم بتحويلها وعرضها في نهاية المطاف في شكل منتج قابل للاستهلاك والتداول. هناك إذن

5 ميشال دو سارتو، كتابة التاريخ، باريس، غاليمار، 1975، ص 88

6 المرجع نفسه، ص 88 وص. 114

آليات وتقنيات للقيام بهذه العمليات في المعالجة والتحويل. والسؤال الممكن طرحه في هذا الصدد: كيف تتمّ الممارسة التاريخية في الموقع الاجتماعي الذي تشتغل فيه؟ الممارسة التاريخية هي تفاعل بين أعضاء المجتمع العلمي في محل اجتماعي. كل إنتاج هو حصيلة تداول وتشاور وسجال. فهو نتاج عمل خلاق على المعطيات المادية والرمزية وتغمره الصراعات الحية في ثقف الموضوع للظفر بخاصيته ومنظومته. وكل اشتغال على المواد العلمية لإعادة تشكيلها وتأويلها هو تغيير في الوضعية الإستمولوجية ذاتها لأنها تمسّ أيضاً الشرط الاجتماعي والقانون الداخلي للمؤسسة التاريخية.

3. «الصناعة النصّية»: استعمال مقولات صناعية دفع دو سارتو إلى اعتبار المؤسسة التاريخية كورشة أو مختبر والعملية التاريخية كفكرة والنص الناجم عنها كمنتوج. هذا النص هو نتاج تأملات فردية الخاضعة لسجلات جماعية ويمرّ عبر مراحل متعدّدة من الإنتاج وإعادة المراجعة. إذا كانت الممارسة التاريخية هي عملية "تكتيكية" بالمعنى الذي تكون فيه عفوية ومفتوحة على الاحتمالات والمراجعات والمناظرات، فإنّ النص هو كتابة "استراتيجية" لأنّه يثبّت هذه العفوية في خطاب نهائي. وهذا ما يقوم به المؤرّخ في الغالب وهو اختزال ممارساته العفوية وإمكاناته المثمرة والفعّالة في خطاب يقفل به الحيوية الخلاقة ويختتم به مسار الصناعة والإنتاج. فهو يحجب التنوّع والتكوثر بالوحدة النهائية في شكل إنتاج معروض على الاستهلاك. لكن فيما هو يعتقد بأنّه يبني "استراتيجية" نصّية قائمة على الكتابة العالمة والمنسّقة، فإنّ نمط كتابته لا يخلو من شذرات "تكتيكية" باستعمال الأوجه البانية والأساليب البلاغية. فالكتابة التاريخية تميّز بالترتيب المنطقي والتنسيق البرهاني من جهة، وبالتركيب الخيالي والتعميم البلاغي من جهة أخرى. فهي في الوقت نفسه "علم" و"خيال" أي «علم-خيال» في تركيبة واحدة، تركيبة "أكسيمورية" كما يسمّيها دو سارتو، تجمع بين النقائض وتوفّق بين الأضداد، لأنها توفّق بين العلمي والخيالي، بين البرهاني والبياني، بين المعرفي والبلاغي، بين الحقيقي والمجازي، إلخ. تضحى العملية التاريخية بالتالي مزيجاً من التقنيات الدقيقة في الحساب والتقدير، والوظائف الرمزية في الكتابة المجازية والشاعرية.

نفهم من هذه الثلاثية (المحل الاجتماعي، الأداء العملي، الصناعة النصية) أن العملية التاريخية لها قوام وممارسة. أما القوام فهو الشروط الموضوعية التي تشتغل فيها، وأما الممارسة فهي الأدوات والتقنيات التي تشتغل بها، وأيضاً الموضوعات التي تشتغل عليها. علاقة العملية التاريخية بمحيطها وموضوعها هي «أدائية» بقدر ما هي «أدائية»، أي أنها تستعين بالأدوات الخطابية المتاحة في الفيركة، وتشتغل بنمط معين يُبرز خاصيتها العملية والتداولية. الأدائية هي الكتابة الاستراتيجية التي تحسم وتغلق، والأدائية هي الممارسة التكتيكية التي تفتح وتوسع. وبالتالي تتميز العملية التاريخية بالتأثير الخلاق بين ثابت ومتحول، بين ساكن ومستمر، بين تقني ومجازي، بين علمي وخيالي. تجتمع في مساحتها الصرامة الموضوعية والتقنية والسلاسة البلاغية والمجازية. يقوم دو سارتو بإدراج الخيال في العملية التاريخية. إذا كان الخطاب العلمي لهذه العملية يرى فيه العائق الإبستمولوجي الذي يتوجب تذليله أو إلغاؤه، فإن دو سارتو يرى فيه العنصر الخلاق الذي لا ينفك عنه هذا الخطاب حتى وإن عمل على حجب أو إخفائه. لأن العملية التاريخية لا تُختزل في تنسيقات برهانية ومنطقية أو تنظيمات استراتيجية وموضوعية، بل هي أيضاً حركات وهفوات وإشارات وخطابات، أي جُملة السجلات والمناظرات والكتابات والمجازات التي تحتويها العملية التاريخية بمخاديرها. لأن الرهان حسب دو سارتو هو أن العملية التاريخية ليست فقط نتيجة في شكل نص أو حقيقة تُعرض على الاستهلاك الخاص أو العام، ولكن أيضاً صيرورة في الإنتاج بكل مقاييسها البرهانية والبلاغية وبكل معاييرها المنطقية والخيالية. والعلة في الجمع بين العلم والخيال أن الواقع (الماضي أو الحاضر) الذي يدرسه التاريخ ليس هو الواقع كما هو "معطى" في شفافيته وبساطته، بل يقوم بتحويله إلى رموز وشيفرات وبتأويل بنياته وقضايها، فيضحي واقعاً مركباً بدخوله إلى المختبر التاريخي وخروجه منه في شكل خطاب أو حقيقة. فينتقل إذن من "الواقع المعطى" إلى "الواقع المنتج" وخلال هذا الانتقال هناك عملية معقدة في التركيب والفيركة تنم عنها العملية التاريخية في رمتها.

يشكل التاريخ ما يسميه دو سارتو «علم الغيرية» (*hétérologie*)، أي خطاب عقلائي حول الآخر الذي يتحول من المبهم إلى المفهوم، ومن الضبابية إلى المعقولة. فهو إلى جانب الإثنولوجيا والتحليل النفسي أحد المعارف

«الهيترولوجية» التي تُعنى بدراسة الآخر ومحاولة حصره في نظام الخطاب المتداول قصد بناء نظرية بشأنه. فالتاريخ له علاقة بالآخر الذي يتجلى في الأمم السابقة والأزمنة الغابرة؛ كما للإثنولوجيا علاقة بالآخر في شكل تجمّعات بشرية تختلف فيما بينها في الثقافة والتصور والإدراك؛ ويتخذ التحليل النفسي من الآخر مادة استقصائه برصد ميوله ورغباته والكشف عن أغواره وهواجسه وأحلامه. كل ما يختلف عن المؤسسة التاريخية في طبيعتها الإستراتيجية فهو «آخر»: أرشيفات، وثائق، نصوص، معالم، أثار، أبنية، معمار. فهي مادة البحث التاريخي لأنها الموضوع المعالج، أي الآخر الذي يدخل إلى المختبر التاريخي ويختلف عنه ويخضع إلى أدوات وإجراءاته. الآخر هو «الغريبة» المبهمة (الماضي، الوثيقة، الأثر) التي تقتحم عالم «الهوة» المحكمة (المؤسسة، الخطاب، الإجراء). فالمرّخ كهوية علمية يقوم بالاشتغال على الغريبة قصد فهمها. لكن فيما هو يشتغل عليها، فإنّه يتحوّل في ذاته ويحوّل معطياته وآلياته، أي أنّه «يتغيّر» ويصبح إذن «غريبة» بالمقارنة مع الآخر الذي يُخضعه للفحص والدراسة. فالمرّخ يشتغل على ذاته بالاشتغال على موضوعه لأنّه يمتحن تقنياته وفرضياته بتجديدها ومراجعتها. وكان هذا غرض دو سارتو الانعكاسي، بمعنى قراءة الموضوعات التاريخية التي تؤدّي إلى قراءة في أدوات القراءة ذاتها بنفس الإرادة النقدية والمعالجة الإستمولوجية.

الدين

كان مبحث الدين في صلب انشغالات دو سارتو الفكرية. أولاً كمبحث تاريخي وسياسي خصّص له فصولاً عديدة في «كتابة التاريخ» وفي «مكان الآخر»؛ وثانياً كمبحث فلسفي وأنطولوجي يرتبط بالحاضر خصوصاً في كتابه «وهن الاعتقاد» و«الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف». كان دو سارتو في عمق المباحث الدينية لأنّه سار في مشواره الفكري داخل هذه المباحث، أولاً كرجل دين ينتمي إلى الكنيسة؛ وثانياً كناقذ معرفي يقرأ الدين بالأدوات العلمية والتقنيات الخطابية كما وفّر لها المناهج الرائدة في عصره كالبنوية والسيمولوجيا والتحليل النفسي والألسنية. على مستوى الانتماء التاريخي، قام دو سارتو بقراءة تاريخ الحركة اليسوعية التي كان عضواً فاعلاً فيها، واستخلص بعض الأفكار التي ساعدته

في النظر إلى حركته بشكل محايد ونقدي. على الصعيد التاريخي، درس دو سارتو وضعية الدين في العصر الحديث بأفوله التدريجي عبر تجلياته المؤسسية (الكنيسة) واصطدامه بنشوء الدولة الحديثة وتعزيزها السياسي: «نلاحظ انهياراً في الممارسة الدينية في فرنسا أثناء الثورة وبعدها. يستدعي هذا التغيير المفاجئ تفسيراً: لقد حدث شيء من قبل لكي تنتج قطيعة بهذا الحجم»¹. في أوج الأنوار وفي المنعطف التاريخي مع الثورة الفرنسية، انتقل الدين من الدلالة اللاهوتية إلى الدلالة الأخلاقية، ومن البعد الكهنوتي إلى الأداء الاجتماعي. كيف ذلك؟ كان العصر الوسيط يَحْتَكِم إلى إطار في المرجعية يتخذ من الدين مبدأه ومن النظام الكنسي والكهنوتي تجسيده؛ لكن مع تطوّر الوعي الأوروبي وتشبّعه بقيم الأنوار، فإنّ العصر الحديث بدأ يَحْتَكِم إلى إطار في المرجعية يتخذ من السياسة والأخلاق مصدره ومن الدولة تجسيده.

وبالتالي أصبح الوعي الأوروبي يرى إلى الدين من الخارج، كموضوع للملاحظة العلمية والبولكلورية وكوازع أخلاقي، وليس كمرجعية مطلقة. بل أصبحت المرجعية المطلقة هي الدولة في سياستها للاختلافات وتنظيمها للأحزاب والطوائف الدينية بعد انهيار مرجعيتها اللاهوتية والكنسية: «بسبب هذه الإزاحة، أصبح الدين يُرى له من الخارج (أي تشكيل مسافة إبستمولوجية) ويُصنّف في عداد العادات والتقاليد، أو في المصادفات التاريخية. بهذا المعنى يتعارض الدين مع العقل ومع الطبيعة [...] أصبح محتوى الاعتقاد معروضاً على التحليل (العلمي) انطلاقاً من مسافة ضرورية مع فعل الاعتقاد. أصبح الدين موضوعاً اجتماعياً، أي موضوعاً للدراسة، ولم يعد بالنسبة للذات مبدأ التفكير والتدبير»². والانتقال إلى مرجعية جديدة، سياسية واجتماعية، انجرّ عنه علمنة في القضايا الدينية بتحويلها إلى قيم أخلاقية أو ممارسات اجتماعية. فلا نتكلّم عن التقوى، بل عن الواجب؛ لا نتحدّث عن الصدقة وإنما عن التضامن. هكذا تمّ إفراغ الدين من محتوياته اللاهوتية البحتة وتعميره بالقيم الجديدة، السياسية والأخلاقية، التي وجدت تنظيراً لها مع فلاسفة الأنوار، في فرنسا مع روسو وفولتير وديدرو، وفي ألمانيا مع كانط وهردر

1 المرجع نفسه، ص 145

2 المرجع نفسه، ص 181-182

وهيغل. القطيعة الحداثية مع الدين نتج عنها القطيعة بين الكائن في بُعدهِ الميتافيزيقي والكوسمولوجي والحالة في شكلها التاريخي والأنثروبولوجي، أي أنّ الحقيقة انتقلت من الكون إلى الإنسان، من الوجود إلى المجتمع، من باطن التصورات الدينية إلى ظاهر الممارسات السياسية والمدنية.

هذا التحويل في المعطيات من التصورات إلى الممارسات، وهذا التحول في الوعي الأوروبي من القناعة الدينية إلى المنفعة الاجتماعية، كانت له بلا شك نتائج خطيرة لأنّ تلاشي الوحدة اللاهوتية العريقة تزامن مع تغيير في غط الحكم في فرنسا من الملكية ذات الحق الإلهي إلى الجمهورية ذات الحق البشري مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الذي هيأ أفكاره فلاسفة الأنوار مع روسو وفولتير وقامت الثورة الفرنسية بتطبيقه وتجسيده بالترغيب والترهيب، بالحديد والدم. فكانت النتيجة أنّ المرجعية الجديدة في صورة الدولة "اليقراطية" أو "الجاكوبية"، كانت مركزية وقوية قائمة على مبادئ الأنوار في التقدّم والحرية والمساواة، وقامت برفضها بالعقل تارة بتعميم النظريات الفلسفية الخاصة بالسياسة والأخلاق ومبدأ الحكم، وبالغضب تارة أخرى بتأسيس محاكم تعسفية في مراقبة الأفعال والنوايا كما حصل في الصفحة السوداء من تاريخ الثورة الفرنسية والمتمثلة في الإرهاب الثوري. لكن انتقال الدين من "الجوهر" إلى "الموضوع" وعزله عن السياسة باستبعاد الحق الإلهي الذي تجسّد في الملوك وكان سبب تفاقم القهر والفقر والعبودية؛ وإحلال الحق الإنساني محلّه، هل جعل هذا الدين يختفي بلا رجعة؟ يجيب دو سارتو بأنّ الدين لم يختف كلياً، بل انزوى في زاوية من المقاومة السريّة كما كانت تعبّر عنه الطوائف والمذاهب المتناحرة؛ وارتدّ إلى مادّة البحث التاريخي والقراءة العلمية. ميلاد الدولة الحديثة أتاح تعزيز البحث النظري الذي أدّى إلى ميلاد العلوم الإنسانية والتاريخية وتعزيزها في القرن التاسع عشر مع بروز العلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية التي انتقلت من قراءة الذات إلى قراءة الآخر عبر أدب الرحلات والحملات الاستعمارية وهمّ اكتشاف الثقافات المسماة وقتها «الثقافات الدنيا أو البدائية».

تحويل الدين إلى موضوع المقاربة العلمية، التاريخية منها والأنثروبولوجية، جعل العلم يُبرز نمط اشتغال الدين عبر المذاهب المتشتتة والطوائف المتناحرة. انتقل

الدين من "علامة" متعالية إلى "سمة" بشرية بصيرورته عادات وتقاليده تخضع إلى التقلبات التاريخية في التصور والسلوك والمصير. فهو ليس فقط وحدة جامعة ومفارقة، ولكنه ظاهرة تاريخية لها قوانين اشتغالها وحيثيات بروزها وأفولها: «إنّ الظواهر الدينية تلج كعناصر جزئية في "الأنساق" التي تتيح فهمها. فالتحليل الألسني أو السوسيولوجي أو الاقتصادي يُدرك الظواهر الدينية فقط بوصفها تنخرط في مجموعة من السمات التي يعتبرها وجهة. الأمر الذي يجعل هذه الظواهر معقولة هي العلاقات المنتظمة التي تعقدها في ما بينها»¹. أصبح الدين في السياق العلمي والحداثي الجديد عبارة عن ظاهرة كغيرها من الظواهر تخضع إلى الفحص والدرس وتعني بها العلوم الإنسانية الناشئة لترى إليها رؤية برّانية، نقدية، محايدة. لقد حصل انقلاب في نمط الرؤية، من الانتماء الداخلي إلى الانتقاء الخارجي؛ أي أصبحت العلوم الإنسانية لا ترى إلى الدين رؤية العلوم اللاهوتية بالذود عنه وإضفاء القداسة عليه، بل أصبحت ترى إليه كمادة للبحث والتنقيب وتناقش مبادئه المتعالية وبنياته الرمزية بإرجاعها إلى ظروف تاريخية وملابسات إنسانية وثقافية. والاشتغال على المادة الدينية جعل العلوم الإنسانية تشتغل على ذاتها بابتكار وضعية إبستمولوجية جديدة تأخذ في الحسبان تاريخية الظاهرة الدينية وتاريخية الخطاب العلمي-الإنساني ذاته. لأنّ الخطاب العلمي الذي أنضج الخطاب الديني إلى النقد والتحليل لا يمكنه أن يفلت من النقد والتمحيص، وإلاّ سقط هو الآخر في القداسة والغرور.

من هنا جاء تظافر السياسة والعلم، حيث قامت الدولة الناشئة في الأنوار بتعزيز البحث العلمي كما أسلفنا، بتوجيهه نحو الذات أولاً بقراءة حصيفة للتراث الديني؛ ثم نحو الآخر ثانياً بقراءة أدبية أو إثنولوجية في الثقافات الأجنبية. على مستوى الذات، نشأ الصراع بين التأويلات التي سعت إلى فرض قراءتها أو رؤيتها للتراث الديني، بوصفها الوارث الشرعي للمرجعية الدينية الآفلة. لكن لم تكن الأمور بهذه السهولة. لأنّ الدولة بقدر ما لجأت إلى العقل في تعزيز البحث العلمي والفضول الفكري، استعملت أيضاً العنف لإخضاع الطوائف والمذاهب إلى سلطتها، وبالتالي جعل التفسيرات والتأويلات تحت سلطة العلم الذي يدعمها بقدر

1 ميشال دو سارتو، وهن الاعتقاد، ص 195

ما توفر له الإمكانيات والمؤسسات في الاشتغال على موضوعاته. وبالتالي لم يكن لتأويل أو مذهب أن يفرض ذاته دون أن يجد نفسه في حلبة الصراع والتنافس من أجل سياسة الحقيقة، تلك الحقيقة التي لم تعد لاهوتية ولكن بشرية، وانتقلت من التعالي الميتافيزيقي إلى التعادي التاريخي. لم يكن بإمكان التأويلات المتصارعة أن تنفرد بالحقيقة، لأن الحقيقة هي ما يجعلها تكافح بشكل خلاق ومتواتر في ظل مرجعية جديدة، سياسية وعلمية، لا تنفك عنها. يمكن القول أن كل مذهب في علاقته بالدين الذي صدر عنه هو «حق» لا يظفر بـ«الحقيقة» التي ترتب بالأحرى علاقته بالمذاهب الأخرى في شكل مناظرة أو جدال أو سجال: «فقط لأن هذه "الحقيقة" ليست ملك أحد، بل يعبر عنها الجميع؛ وبما أنها الشرط الغامض لما نجعله ممكناً، فلا أثر لها سوى تعددية العلامات: تدلّ عليها مساحة من الأمكنة المترابطة بدلاً من «تراتب» هرمي تضعه القمة»¹. فالأناجيل (متى، مرقس، بولس، يوحنا) تختلف فيما بينهما، لكنها تشترك كلها في صوغ جماعي للحقيقة. لكل إنجيل «حق» جزئي في التعبير عن الأصل دون أن يكون «الحقيقة» الجامعة والمتعالية، لأن هذه الحقيقة هي مفترضة وليست واقعية، مفارقة وليست تاريخية. فهي تتجلى في العرض المشترك للحقوق المبعثرة، أي في التلاقي بين التأويلات المختلفة.

السياسة

إن انهيار المرجعية الدينية وظهور الدولة كمرجعية جديدة في الواقع السياسي الأوروبي في عصر الأنوار كان له وقعه على صعيد الثورة الفرنسية التي أحدثت قطيعة مدوية مع كل التقاليد السياسية المتداولة بنقض الملكية وتأسيس الجمهورية. وكان لهذا الزلزال العارم ارتدادات تاريخية تجلّت في تأسيس الإمبراطورية مع نابليون بونابارت ثم عودة الملكية ثم أفولها من جديد مع ظهور الجمهورية الثانية ثم الثالثة. وهذه الاهتزازات الثانوية امتدت لتشمل أحداث آيار/مايو 1968 التي كانت عند دو سارتو بمثابة قطيعة تأسيسية مع الهياكل القائمة والتقاليد السياسية الراسخة. عبارته الشهيرة «في مايو الماضي أخذنا الكلام مثلما استولنا على قلعة الباستيل في

1 المرجع نفسه، ص 216

1789»¹ هي بليغة من حيث النبرة والعبرة، لأنّ مايو 68 هو امتداد للثورة الفرنسية في فرادتها التاريخية ومفارقتها السياسية. فكما حصل في الرابع عشر من يوليو 1789 بالاستيلاء على قلعة الباستيل وتدميرها وبداية النهاية للملكية الفرنسية آنذاك، فإنّ مايو 1968 أتاح الاستيلاء على القول بالحق في التعبير وكسب معركة الرمز. مايو 68 هو معركة الأفراد من أجل سياسة تُدبّر على المستوى العتبة التحتية للمجتمع وليس على صعيد البنية الهرمية لمراكز القرار. ما وقع هو أنّ «اللامفكّر فيه» خرج من الظلال التي كان يأوي إليها، وتمّ إزاحة البنيات الاجتماعية المثقلة بالتاريخ السياسي والإيديولوجي، والثوران على التقاليد الراسخة التي تصلّبت بالتدريج وتحمّدت عبر الجمهوريات المتتالية في شكل ارتدادات زلزالية ولم تجد وقتها التوازن الملائم. مايو 68 هو هزّة جديدة في البنيان السياسي والعمران التاريخي. إنّ «ثورة رمزية» بتعبير دو سارتو قلع بالكلمة القلاع الإيديولوجية الثابتة مثلما قطعت الثورة الفرنسية بالحديد والدم الرؤوس عن التصورات والتصورات عن الرؤوس. غداً مايو 68 الثورة الرمزية التي حرّكت بالكلام الأرضيات التحتية من التفكير أي ما استحال التعبير عنه من فرط تواريه في اللاشعور واللامفكّر فيه. جاءت هذه الثورة لتُحدث نُقْلة نوعية في مصادر الوعي: «أرى فيها ظاهرة سوسيوقافية تُبرز الانفكاك بين التعبير وعدم التعبير وتنزع عن الممارسة الاجتماعية أسسها الضمنية، وتحيل في النهاية، على ما أعتقد، إلى إزاحة في "القيم" التي بُنيت عليها هندسة من السلطات والمبادلات وزعمت الاعتماد عليها دوماً. وبالتالي يفتح الفعل الرمزي خرقاً في تصوّرنا للمجتمع»².

كانت هذه الثورة الرمزية محل إنتاج الأقوال وثقف الوضعيات الاجتماعية بالبلاغة الذكيّة والفاعلة. كما أنّها تدلّ على المسافة التي تتوسّع بين الحاكم الذي يحيا في بلاغة الوعود والأقوال والمحكوم الذي يصطدم بتوزيع الأحلام وتسويق الأوهام. كل ثورة هي صفقة موجهة تُفني غفلة الحاكم وغفوة المحكوم، لأنّ الاستدارة في الزمن تغيّر الإدراك بقدر ما تغيّر التصرّو. ليس عجيباً إذا لجأ دو

1 ميشال دو سارتو، الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى، باريس، سوي، 1994،

ص 40

2 المرجع نفسه، ص 37

سارتو إلى المدلول الحديث لمفهوم «الثورة» (*révolution*) قصد فهم الشرخ الحاصل. فالثورة تعني الرجوع إلى نقطة البداية (*revolutio, revolvere*) باستدارة الزمن وانعطاف بدايته على نهايته وافتتاح مرحلة جديدة من الوعي والسلوك¹. هناك قطيعة مع السابق وهذه القطيعة هي بمثابة دورة في الزمن يحدث على رأسها انطلاقة جديدة بفكر جديد وسلوك مغاير. ومعنى ذلك أن الأشياء ذاتها تكتسب دلالات جديدة ولا يرى إليها بنفس الرؤية السابقة: هناك تعديل في الرؤية وتأويل في المضامين بالأول، أي بالرجوع إلى اللحظات التأسيسية لفهم مقتضياتها وإرهاصاتها المبدئية. ينعتها دو سارتو بـ«القطيعة التأسيسية»، لأن هناك قطيعة مع الموارث السابقة بتأسيس أشكال جديدة من التعبير والأداء؛ فهي ليست قطيعة حادة وراдикаلية لأن الماضي يواصل اشتغاله في الحاضر عبر التقاليد الموروثة والمؤسسات القائمة. الأمر الذي يتغير هو زاوية الرؤية، فلا نرى الأشياء بنفس الإدراك قبل الحدث وبعده. تختفي اللوحة الخلفية التي كانت تتيح رؤية الأشياء بنمط معين يحتكم إلى المرجعية المهيمنة. وعندما يختفي الديكور الخلفي، فإن الرؤية تصبح حادة ويقظة وتتهياً لاستقبال ظرف جديد تتغير معه السلوكيات والتصورات: «شيء وقع لنا، شيء بدأ يتحرك في ذاتنا، خرج من مكان غير معلوم، وبدأ يغمر فجأة الشوارع والمعامل، يتحرك بيننا»². إن «حدث» الثورة أتاح «وقائع» القراءة. فالكل صامت قبل لحظة الانهيار، لكن عندما يبدأ الصرخ في التصدّع والاهتزاز فإن القول يسترسل والكلام ينفجر وتتأسس مجموعة من القراءات والتأويلات، المنضوية تحت أشكال معرفية مختلفة (التاريخ، السيكلوجيا، الفلسفة، الأدب، الفن)، لمحاولة فهمه والبناء عليه.

الثورة هي «حدث» وتأويلها هو «واقعة»، والحدث هو "الباده"، الأمر المدهش الذي يطراً دون سابق إنذار، ينتاب الوعي ويباغته، حتى وإن كانت هنالك معطيات موضوعية تهيئ له: «ليس الحدث ما يمكننا رؤيته أو معرفته، ولكن الأمر الذي يصير»³؛ والواقعة هي "البداهة" التقنية والتأويلية التي ترصد هذا الحدث

1 طالع مثلاً: ميشال دو سارتو، الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف، باريس، سوي، 2005، ص 105-107

2 ميشال دو سارتو، الأخذ بزمام الكلام، ص 41

3 المرجع نفسه، ص 51

وتحاول تفكيك شاراته وقراءة علاماته. هكذا كانت الهندسة العامة لمايو 68، شيء طارئ وطارق، غيّر على الأفراد عوائدهم ودفعهم لأن يؤوّلوا الحدث بوقائع لغوية وباندفاع رمزية لقلب النظام السائد والاحتكام إلى نظام جديد برؤية مختلفة وحساسية مغايرة. ليست هذه العملية مجرد "ردّ فعل" سلبي أو انفعال عارض، بل هي فعل اشتراطي وتأسيسي، عملية في بناء أشكال سياسية واجتماعية وتنظيمية جديدة، لأنّ الحدث البارز يتيح صناعة ثقافة جديدة تأخذ في الحسبان التغيّر في العقليات والتغيير في الأرضيات التي تقوم عليها وتتقوم بها. هناك إذن عملية جماعية ومشتركة في بناء ثقافة جديدة وإرساء سياسة مختلفة باللغة الرمزية التي تحتفظ بالمصطلحات ولكن تعدّل من دلالتها حسب وطأة الزمن وباده الوقت: «تصبح اللغة الاجتماعية "رمزية" عندما تقتني وضعية جديدة. فهي تدلّ على تغيير نوعي لم يصبح بعد تغييراً كمياً. لا يحيل هنا الرمز إلى ما نعرفه أو ما نحدّده، ولكن إلى ما ندرجه وما نجهله: حدوث يبلغ الكل. فهو يقول بأنّ معارفنا أضحت لغة الآخرين وتجربة أخرى»¹. إنّ المشكلة السياسية في كل تغيير كمّي على صعيد المعطيات الموضوعية أو تغيير كيفية على مستوى التوازنات الهيكلية أو الإقليمية هي مشكلة لغوية تظال «التمثّل» ومشكلة سلطوية تخصّ «التمثيل».

إنّ الأزمة السياسية الناتجة عن استدارة في الأزمنة وتغيير في الإدراكات والسلوكيات هي أزمة في التمثّل عندما يكون الوعي الفردي والجماعي غير قادر على هضم مقولات أو تصوّرات لا تعبّر عن قناعاته الذاتية وتجاوزها الزمن لتصبح العائق وليس الحل. كما أنّها أزمة في التمثيل عندما تكون الحصص الموزعة لا تعبّر فعلياً عن التوزيعات الواقعية. تنتج الأزمات الدافعة إلى الثورات من هذا الاختلال في التوازن بين قوى تحتكر فضاء القرار ولكن بدون الرصيد العمومي الذي يمنحها الحصانة والمصادقية؛ وبين قاعدة مطلوبة من الأخذ بزمام الكلام والقرار ولكن تشكّل طاقة دفيئة تنتظر الشرارة المواتية لتحريرها. ولعلّ الحقل الاجتماعي في رّمته هو ذو تركيبة "كفاحية" لأنّه يعكس التوازنات الهشّة والصراعات الخفية بين من يتمثّل الأمور على عكس ما تريده أو تفرضه، وبين من يُمثّل العموم ولكن بالشرعية التي تنقصه والوجاهة التي يفتقدها. لا شك أنّ حدث الثورة يشكّل لحظة

التعليق بانعدام الحسم، لكن قبل هذا الحدث وبعده ينبغي رؤية القيمة الإستمولوجية للتمثّل والقيمة السياسية للتمثيل، إذا كان أحدهما والآخر في توازن أو اختلال، في ائتلاف أو خلاف. كل سياسة تنبني على هذه العلاقة بين التمثّل الرمزي والتمثيل السياسي، بين تصوّر يكتسبه الفرد من المجتمع ويكتسبه المجتمع من التجارب التاريخية، وبين حكم له ضوابطه وقوانينه ويتصرّف حسب مقتضيات الحال ورهانات الوقت. فهي تتأسّس أيضاً على العلاقة المعقّدة بين القول والفعل أو بين التعبير والتدبير. إذا كان القول لا يصدّقه الفعل فإنّ التمثّل يتيه والتمثيل يبحي، أي أنّ التمثّل لا يتطابق مع الواقع الذي يتصوّره ويصبح التمثيل سبب الاختلالات والأزمات.

لتفادي هذه الوضعية الحرجة، تلك التي يعبر عنها تعليق الحكم بفعل استفحال الأزمة، تصبح صناعة ثقافة جديدة الملاذ الآمن لكل إرادة سياسية. كيف تتمّ هذه الثقافة التي كانت في الماضي الخاسر الأكبر أمام السياسة في نزوعها الفوضوي أو ميولها السلطوي بل التسلّطي؟ يتعلّق الأمر بنبذ الماكرو-سياسة، أي كون السياسة تنحصر فقط في إملاء العقود وفرض القواعد واتّخاذ القرارات وتطوير الأجساد وحصر الأفراد وتنظيم الأقاليم. هناك مبتغى عاجل وهو الميكرو-سياسة التي تعتمل في كل إرادة فردية أو جماعية على الصعيد المحلي عبر المشاورة والمداولة في تنظيم الحياة اليومية والأخذ بزمام الكلام في الفضاء العمومي الذي يتوزّع على بنيات وهياكل مرنة: المدرسة، السوق، الملعب، الحفلة، إلخ؛ أي العودة إلى "المعجزة" الإغريقية التي أتاحَت بروز "الأغورا" كفضاء يتحاور فيه المواطنون ويصنعون في سياقه أنظمتهم السياسية وممارستهم الديمقراطية. ليست هذه الصورة سوى إمكانية من بين الإمكانيات المتاحة في تشكيل ثقافة سياسية جديدة يرتبط فيها القول بالفعل والتعبير بالممارسة. فهي ثقافة أقرب إلى الأداء العملي واليومي من النقاشات البيزنطية في المحافل الرسمية التي قد تكون حبراً على ورق دون تجسيد أو تنفيذ. الممارسة السياسية هي عملية توزيعية، تنتشر في الحقل الاجتماعي برمته، ولا تنحصر في الهياكل والمؤسسات. وهي الصورة التي يعول عليها دو سارتو في رسم معالم ثقافة سياسية فاعلة ومركّبة ومتنوّعة.

كانت علاقة ميشال دو سارتو بالفلسفة معقدة. درسها بعمق ولكن لم تكن الموضوع المباشر لمباحثه وانشغالاته المعرفية. كانت الغائب-الحاضر الذي يوجّه عن بُعد إرادته في المعرفة. كان دو سارتو في تكوينه الديني على اطلاع واسع على النصوص الفلسفية ومن بينها نصوص أغسطين وتوما الأكويني وديكارت وسبينوزا وروسو وكانط وهيغل وماركس، ووظفها في قراءته للوقائع التاريخية قصد تبيان الخفي من الأحداث والمتناقض من القوى الحية. لهذا السبب لم يكن يرى في الخطاب التاريخي الذي تخصص فيه سوى "خطاب فلسفي" على غير دراية بشرطه الفلسفي «التأريخ (الإسطوغرافيا) هو خطاب فلسفي يجهل ذاته»¹. لأن الخطاب التاريخي هو حامل لمعقولة معينة، لا يكفي بفرز الأحداث وتشكيل الجداول، بل يبحث عن المضامين ويفكك التشابك ويجمع المشتت والمبعثر؛ إنه يسلك منهجاً لمعرفة كيف تتشكل الأمور وتتطور. فهو يبحث عن قوانين الوقائع مثلما يبحث المنطقي عن قوانين الفكر والألسني عن قواعد اللغة. لم يأخذ دو سارتو الفلسفة كمذهب أو مدرسة أي كمجموعة من المقولات والمفاهيم يشتغل عليها، بل قام بتوظيف هذه المقولات والمفاهيم بطريقة غير مباشرة في مباحثه التاريخية المتعلقة بالعرفان وابتسولوجيا التاريخ والحياة اليومية. فهي فلسفة ضمنية تحرك من الداخل مباحثه المتنوعة، لأن البحث عن الحقيقة في النصوص العرفانية أو التاريخية أو البيوغرافية يقتضي سلوك منهج واستعمال مفهوم، أي الاستعانة بخطاب برّاني على الموضوعات المعالجة. وقام دو سارتو باستعمال الخطاب الفلسفي في توجيه مباحثه دون أن يكون الخطاب الفلسفي هو البحث المباشر لانشغالاته الفكرية. بين التكوين الديني لميشال دو سارتو الذي ابتدأ بالفلسفة والنضج الفكري الذي اختتم بالفلسفة هناك فوّارة من المباحث الروحانية والتاريخية والأنثروبولوجية عكف على مقاربتها بالخطاب الفلسفي دون تسميته. ففي مرحلة النضج، عاد دو سارتو إلى الفلسفة ليقراها في مدلولها الواسع واستهواه في ذلك مبحث

1 ميشال دو سارتو، كتابة التاريخ، ص 22

"الرؤية": كحدس مباشر بالاشتغال على نيكولا دو كويس¹ (1401-1464) وعلى موريس ميرلوبونتي² (1908-1961).

لقد أخذ دو سارتو الفلسفة كإنارة في الدروب الحالكة، شيء شبيه بما قاله إيمانويل كانط؛ كإبراز في البنيات والترابطات بالولوج في أدق تفاصيلها وتكبير المصغّر فيها، شيء يعادل ما كتبه إرنست كاسيرر بهذه العبارات: «حسب أفلاطون، الطبيعة البشرية هي نص صعب يتوجّب على الفلسفة فكّ دلالاته. لكن نص تجربتنا الشخصية مكتوب بحروف صغيرة جداً يتعدّر قراءتها. ينبغي أن يكون النشاط الأول للفلسفة هو تكبير هذه الحروف»³. وما فعله دو سارتو لم يكن سوى تكبير القضايا التي عاجلها والتي فقدت. بمرور الزمن من مقروئيتها وأضحت متعدّرة القراءة والتقييم. الفلسفة التي استعان بها كانت بمثابة «عدسة مكبرة» تجعل من المقولات شبه الميروغليفيه قابلة للتفكيك والترجمة إلى لغة العصر. ولئن كانت الفلسفة ترتبط منذ فجر بزوغها بالدهشة تبعاً للتعبير الأرسطي: «التعجّب (*dia to thaumazein*) هو الذي دفع، مثل اليوم، المفكرين الأوائل إلى التأملات الفلسفية»⁴؛ فلأنّ المباحث التي يشغل عليها المفكر أو المؤرّخ أو الفيلسوف تسترعي انتباهه ويقف منها موقف المتسائل بالبحث عن أسرار وجودها وحيثيات تطوّرها وأشكال تحوّنها وأسباب أفولها. فالعملية الفلسفية كامنة في كل مبحث غير فلسفي عبر جدلية السؤال والجواب ودواعي التعجّب والدهشة. وفي تعليقه على ميشال فوكو، يقول دو سارتو: «يبدو أنّ مؤلفاته الأخرى لها المصدر نفسه: دفعات في المفاجأة (مثلما هناك دفعات في الحمّى)، أشكال متهلّلة طارئة ونشوة شبه وجدانية من "التعجّب" أو "الدهشة" التي كانت، من أرسطو وحتى فتنغشتاين، اللحظة المؤسّسة للنشاط الفلسفي»⁵.

- 1 ميشال دو سارتو، «نيكولا دو كويس: سرّ الرؤية»، مجلة «ترافيرس» (عبور)، عدد 30-31، مارس 1984، ص 70-85
- 2 ميشال دو سارتو، «جنون الرؤية»، مجلة «إسيري» (الروح)، يونيو 1982، ص 89-99، عدد خاص حول ميرلوبونتي.
- 3 إرنست كاسيرر، محاولة حول الإنسان، الترجمة الفرنسية نوربير ماسا، باريس، مينوي، 1975، طبعة جديدة، 2003، ص 97
- 4 أرسطو، الميتافيزيقا، الجزء الأول، 2، 982 ب، 12-13، ترجمة جون تريكو، باريس، منشورات فران، 1986.
- 5 ميشال دو سارتو، التاريخ والتحليل النفسي، باريس، غاليمار، 1987، طبعة جديدة، 2002، ص 139

مثلما أنّ الفلسفة متضمّنة في كل فعل معرفي كدهشة وسؤال، فإنّ الفلسفة لا تقوم أيضاً سوى بما ليست هي، أي الـ«لافلسفة»، فتتغذى من الأقاليم المحاور لها أو المتداخلة معها كالأدب والفنّ والعلم. تمدّ هذه الأقاليم بالمقولات والمفاهيم وتستمدّ منها الموضوعات والآليات في السير والمعالجة. صحيح أنّ الفلسفة تنفرد بخطاب خاصّ بها، لكنها لا تكفي نفسها بنفسها، وليس في ذلك ضعفها أو هشاشتها، بل بالعكس في ذلك قوّتها وعلّة وجودها؛ لأنها تقوم بغيرية لا يمكن أن تختزنها، أي أنّها تتوقّف على مبادئ مستقلة عنها. لأنّ قوّة الفلسفة تكمن في ارتباطها بالمعارف والفنون والعلوم وليس في مزاعم الاكتفاء الذاتي والانفراد الحصري. وهذا يفسّر لماذا أخذ دو سارتو الفلسفة كأسلوب في القراءة، كمنهج في الرؤية، كوسيلة في المقاربة، وليس كعلّة غائية. لأنّ خصوبة الفلسفة وضرورتها تبدّيان في اقتناء المادّة المعرفية من المجالات الأخرى لإكسابها حلّة جديدة أو صورة موائمة. لم يكن غرض دو سارتو تشكيل نسق فلسفي حتى وإن بدت مفاهيمه متناقضة بين الباحث التي اشتغل عليها، ولكن كان همّه الارتحال المفهومي بالمعنى الذي أشار إليه شارتييه عبر مقولة "السفر". تبدو الفلسفة عنده كتفكير وهذا التفكير هو عبور وتعبير، عبور يدعو إلى تعبیر، أو تجربة تقتضي الخطاب. فلا يتعلّق الأمر فقط بتشكيل خطاب حول ممارسات أو تجارب الآخرين، وإنّما تجريب شيء في الحياة للتعبير عنه بشكل رمزي أو تقني أو فني على غرار ما يفعل الموسيقار أو الرسّام. الفيلسوف مدعوّ أيضاً إلى الحديث عن تجربته في الحياة والكتابة عنها في أسلوب خصوصي يلتبس العالمية.

هكذا كان شأن دو سارتو "المؤرّخ" المسكون بشغف التفكير الفلسفي في قراءة تاريخه الديني والعرفاني والكشف فيه، بإنارة ذاتية وبرّانية على حدّ سواء، عن جوهر قابع في الأغوار أو مخفي وراء الأسوار. الفلسفة هي "إنارة" مستمرة في الدروب الحالكة والشائكة من الوجود. لهذا السبب أيضاً استهواه النظر أو الرؤية عبر نماذج نيكولا الكويسي أو ميرلوبونتي. فالرؤية بالنسبة لطريقة النظر كاللغة بالنسبة للتعبير. هناك فعل في الرؤية مثلما هناك فعل في التعبير كما تقول الدراسات التداولية. فالإنارة التي تجعلها الفلسفة المصباح المصاحب للسير داخل العتمة البشرية والوجودية تجمع بين التفكير والتعبير، أي الرؤية بعيون العقل والتعبير بالسنة الحال

والمقال. هناك الرؤية في شكل دهشة أو تعجب بمشاهدة الشيء؛ ثم السؤال بالبحث عن جذوره واستقصاء تركيبته. هناك الاصطدام بالشيء الطارئ كشيء "باده" ومفاجئ، ثم محاولة الكشف عن بدايته وإبراز قيمته بالاستدلال والبرهنة. هذه العملية الفكرية هي فاعلة في كل ميدان نظري أياً كانت صورته: الفلسفة، التاريخ، العلم، السياسة، إلخ. لأن الأمر يتعلق بالانتباه الحيّ واليقظ تجاه التجارب المنبثقة في الحال بالتأمل في كيفية صدورها، ثم العمل على تبيان طريقة تطورها وأشكال تحولها. ولم يفعل دو سارتو في التاريخ سوى التوكيد على "الفعل الفلسفي" المزدوج القائم على دهشة الحدث وحرقة السؤال من أجل تشكيل خطاب يتلاءم مع الوضعية المدروسة.

اليومي

لقد أثار اليومي انتباه دو سارتو وخصّص له دراسات متنوعة جمعها في «الثقافة بالجمع»، ثم «ابتكار الحياة اليومية». خلال عشرية من الأبحاث، سعى إلى تطوير جهازه المفهومي لتقديم الممارسات اليومية في أكمل صورة منهجية ممكنة. بدأت المغامرة كما أسلفنا مع الدعوة إلى القيام بمسح اجتماعي حول الممارسات الثقافية عند الفرنسيين بعد أحداث مايو 68. وأعطى دو سارتو لمحة حول سياسته الثقافية في ملتقى «آرك-إي-صينيان» (1972) ليضع على محك النقاش بعض المشكلات المنهجية في معالجة سؤال الثقافة. كان يحترس من الدراسات الكمية المطبقة على الميادين الإنسانية وعبر عن ذلك بشكل واضح في هذا الملتقى لينصبّ اهتمامه على الدراسات المستقبلية المفتوحة على الخيال والدراسات التداولية المنفتحة على اللحظة الراهنة وسياق الأداء. جعل دو سارتو من الثقافة أسلوباً في الحياة وليس مجرد فرع معرفي أو تثقيف كمّي. ويفسر هذا الأمر اهتمام دو سارتو بالحياة اليومية لأنها حياة "ثقافية" بامتياز، لا تجعل من الثقافة مجرد فضول فردي أو جماعي، ليس فقط تكديس في الأفكار والتصورات، بل طريقة في تشكيل الذات وفنّ العيش المشترك وفق رؤية جمالية للوجود. الثقافة هي ممارسة عملية تتبدّى بشكل بارز في مختلف الإجراءات التي يزاوها الأفراد في حياتهم اليومية لترتيب علاقاتهم بذواتهم وبأغيارهم، وتنسيق أفعالهم بأغراضهم وأهدافهم، وتنظيم أزماتهم

بأمكنتهم وماضيهم بحاضرهم. ينطلق دو سارتو من سؤال "العادي" (الحياة اليومية، اللغة العادية..) ليكشف في الفعل البشري عن زخارة أشكاله رغم روتينية أدائه: «تحتجى الثقافة العادية تعدداً أساسياً للوضعيات والمصالح والسياقات وراء التكرار الظاهري للأشياء التي تستعين بها. ينبع التعدد من هذا الاحتياط الشاسع الذي تشكله مقدار الاختلافات وتعددها»¹. نعرف أن "العادي" استهوى المفكرين والفلاسفة والأدباء والفنانين بكتابة روايات وقصص أو رسم لوحات أو نحت مقولات ومفاهيم. العادي هو العتبة الأولى، الدرجة الصفر، الذي تنطلق منه كل التشكيلات الفكرية أو التركيبات النظرية. لكنه يفلت من الكثافة المفهومية من فرط بساطته ولطافته. إنه كالنور: يتيح الرؤية ويستحيل رؤيته في ذاته.

العادي في الحياة اليومية للبشر هو الفريد أو النادر أو العزيز من التجارب والممارسات، الشيء الاستثنائي الذي يعكس فريدة الابتكار ولطافة الخلق والإبداع. فهو يتكرر كل يوم، لكنه كل يوم في شأن جديد وتجربة مختلفة ترتبط بالسياق التداولي وبالملازمات المغايرة. لقد كان العادي الغائب الأكبر في الدراسات القديمة والحديثة التي كانت بطبعها تميل إلى التأمل والتجريد. لكن بأقول الأنساق الفلسفية الكبرى وانفتاح الفكر على الحياة اليومية، عبر فلاسفة مثل نيتشه وفتغنشتاين وستراوسن أو عبر كتاب أو أدباء مثل ستانلاي كافل ورالف إيمرسون أو من خلال علماء الاجتماع مثل إنثوميثودولوجيا غارفينكل أو التفاعلية الرمزية لدى غوفمان أو فينومينولوجيا الحياة اليومية عند ألفريد شوتز، استعاد "العادي" حقه من الدراسة والبحث للوقوف على حقيقته المستعصية رغم نصاعته البديهية. لكن يتميز العادي بالبادة أكثر من البداة، أي أن طبيعته فارة وليست قارة، متحوّلة وليست ثابتة، لأنه يسري في السيول الزمنية التي وضعها هيرقليطس في صلب الطبيعة البشرية والكونية. يستعمل دو سارتو مقاربة مشاهة عندما يصف العادي بمجازات الماء والسيولة العفوية على غرار الجمل التالية: «أنهار عديدة للدرب» في وصفه للجمهور الغفير وهو يتجول في الشوارع والحارات وكأنه سيل من البشر، ليرد قائلاً: «لقد طغى المد» في أوقات الغداة والرواح أو أزمنة

1 ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، باريس، غاليمار/فوليو، 1990، الجزء الثاني: السكن، الطبخ، ص 360

الذهاب والإياب؛ ثم يتفتّن في النعت والتصوير قائلاً: «في مياهه يجول ويدد الآثار التي كانت في الماضي أرحبياً وأصبحت اليوم قطرات ماء في اليم»¹. تسير هذه النعوت والأوصاف حركة العادي في الحياة البشرية لما في طبيعتها من اعوجاج وانعراج، ليس بالمعنى السلبي الذي يقتضي التقويم أو التهذيب، ولكن بالمعنى الإيجابي الذي يستدعي الدهشة أمام ما يسميه منظرو العادي «معجزة الحياة اليومية».

من شأن العادي أنه يضيف الهوية المجهولة على الجميع. الإنسان العادي، أيّاً كانت سمته أو سمعته، هو «كل شخص» و«لا أحد»، بدون إسم علم. في شوارع المدينة تزول الهويات (طبيب، مهندس، عامل، طالب، أستاذ...) لصالح الحركات والممارسات: مشي، تجول، مسار. بل العادي هو البحر الواسع الذي تطفو على سطحه جزر التشكيلات التاريخية. فهو يجمع بين التجربة العلمية والتجربة العامة، لأنّ الخطاب العلمي، رغم أنه يتميز بالتقنية والمعجمية فهو يسبح في بحر العادي عندما يزاوّل العالم بحوثه في مختبره مع أقرانه ويعقد معهم علاقة تبادلية وتداولية قوامها الجدال والسجال في سبيل تكوين معقولة الموضوع المعالج وعقلانية العلم. فالعادي يحيط بالعلمي كإحاطة البحر للجزر التي يحتويها، لأنها تتشكّل على أرضيته العميقة وسفوحه الغائرة، وهي فقط امتداد لهذه الأغوار الدفينة. كذلك الحياة العلمية والسياسية والنظرية والثقافية والاقتصادية هي امتداد للوقائع العادية، وتسعى لحصرها بالأرقام والجداول أي بتحويلها إلى موضوع البحث والتنقيب. لكنها لا تغادر هذا العادي لأنها في إحاطته أو قبضته. مثلاً عندما يقوم الباحث السوسيولوجي بدراسة الوقائع العادية، فهو يرتقي بهذه الوقائع إلى لغة علمية ورمزية قوامها الحسابات والجداول، أي خطاب علمي وعقلاني له نظامه وبنيته؛ لكنه لا يقوم بذلك سوى في حقل هذه الوقائع، أي في الحياة العادية واليومية التي يشتغل فيها وبها: «أود أن أصف التآكل الذي يوضّح ما هو عسادي في جسد تقنيات التحليل، ويكشف عن المنافذ التي تسجّل عليه الأثر، في الأطراف التي يتجنّد فيها العلم، ويشير إلى الانتقالات التي تقود إلى المكان الشائع أو العمومي

1 ميشال دو سارتو، ابتكار الحياة اليومية، باريس، غاليمار/فوليو، 1990، الجزء الأول: فنون الأداء العملي، ص 12-13

حيث "أي شخص" يلتزم بالصمت، ما عدا إعادة التعبير (بشكل مغاير) عن الابتذال. حتى وإن كان منجذباً نحو الضجة الأقيانوسية للعادي، فإنّ هذا النشاط لا يتوقّف على تبديل هذه الضجة بتمثّل أو حججها بكلمات ساخرة؛ ولكن تبيان كيف أنّها تلج في تقنيّاتنا - على غرار البحر الذي يعود في تجاوير الشاطئ - وتعيد تنظيم المكانة التي يَنُتُج فيها الخطاب¹.

فالعادي هو العتبة الأولية لكل ممارسة أو الأصل المحايث والحاضر بالمعنى الفينومينولوجي لكل إجراء أو أداء. فالغرض هو إرجاع التشكيلات المعرفية والتاريخية إلى تربتها العادية، وهو الرهان الذي عوّل عليه فلاسفة اللغة والتحليل المعاصر على غرار فتغنشتاين الذي يعتمد عليه دو سارتو في أكثر من صفحة من كتابه لإبراز الوجه الاعتيادي للتجارب البشرية وأنها تشترك في الممارسة حتى وإن اختلفت في طبيعة العمليات التي تزاوّلها. فالعالم في مختبره يختلف بلا شكّ عن ربّة البيت في مطبخها وعن الزارع في حقله لأنّ تجاربه العلمية تختلف عن إعداد الوجبة الغذائية في المطبخ أو هيئة الأرض للبذر، لكن الأمر المشترك بينهم هو الأداء العملي، أي الممارسة في حقيقتها الفينومينولوجية. يشتركون كذلك في ما سمّاه مايكل بولاني «المعرفة الضمنية» أو «العلم المكنون». بمعنى نوع من المعرفة البسيطة الملازمة لنمط الممارسة المنجّزة. لا مرأى أنّ العالم يميّز بمعرفة مكثّفة ومعقّدة تعتمد على الحساب والتحليل والتنظير، لكن في سياق الأداء العملي في مختبره وبمعيّة أقرانه فإنّه يستعمل معرفة ضمنية من طبيعة تختلف عن المعرفة التقنية والرمزية، وهذه المعرفة الضمنية هي الحدس المباشر في كيفية استعمال الأدوات وربط الإجراءات وتنسيق المعطيات، تماماً مثلما تقوم ربّة البيت في إعداد وجبة غذائية بقياس الأوزان فلا يطفئ الملح أو السكر فتفسد الوجبة، وتستعمل بذلك معرفة حدسية في إيجاد الموازين العادلة لتكون الوصفة ناجحة. وهو الشأن نفسه مع الزارع الذي يعرف الموازين الطبيعية باختيار المواسم الملائمة للبذر والحصاد وكمية المياه التي تحتاجها النباتات والأشجار ودرجة الرطوبة أو اليبوسة، إلخ. في جميع هذه الحالات تغدو المعرفة الضمنية مشتركة بين الفاعلين الاجتماعيين أيّاً كانت رتبهم أو مكانتهم في السّلم الاجتماعي.

يتجلى العادي إذن كأصل جميع الإجراءات والممارسات أيًا كانت صورها، ويشكل السيولة التي تتميز بها الأفعال البشرية. فهو بمثابة «اللبن» الذي يصطلح عليه دو سارتو إسم «التكتيكية» في مواجهة «الخشن» أو الصلب الذي يطلق عليه إسم «الاستراتيجية». تتميز الحياة اليومية بتشكيلات عفوية قد تتصلب وتحول بالتدريج وبالتراكم إلى مؤسسات ثابتة وقواعد وإكراهات. التشكيلات العفوية هي التكتيكات السائلة التي تجري مع الزمن وتُعبّر عن الجانب الطارئ والمفاجئ والبادء للواقع. لكن عندما تنتهي هذه التشكيلات بالسكون والفتور فإنها تتجمّد وتصارع ضدّ الزمن الذي كانت تجري في بحاره وتسائر موجاته. ونظرية ميشال دو سارتو حول التكتيكية والاستراتيجية هي ثمينة بقدر ما هي ذكيّة لأنها تتيح فهم العديد من الظواهر التاريخية والبشرية التي تتأرجح بين البسط والقبض أو بين الليونة والخشونة. مثلاً الأفكار والخواطر هي ذات طبيعة تكتيكية لأنها فارة ومفاجئة تطرأ بشكل حديسي بعد دهشة أو تعجّب. لكن عندما تتجمّد هذه الأفكار في التاريخ في شكل مؤسسات أو تنظيمات أو سياسات فإنها تتوقّف عن كونها أفكاراً حيّة لتصبح قواعد قسرية أو إكراهات قهرية أو قوانين فاعلة تنظّم بدورها أفكاراً جديدة على سبيل التطويع أو الترويع إذا كانت هذه الأفكار الجديدة تمبّد الصروح المشيدة أو الأنظمة الثقافية والرمزية القائمة. والعكس صحيح، أي أنّ الاستراتيجيات المتشكّلة عبر التاريخ قد تصل إلى درجة من الصلابة والقهر تعود عليها بالوبال فتتفجر وتفتت، وهذا شأن الثورات العلمية (كما عالجها توماس كون) أو الثورات التاريخية التي تلين المتصلب وتفتح الجامد على المتحرّك وتحطّم الصروح والأصنام والبداهات لأجل العفوية والمرونة والبوداءة. يمكن نعت التكتيكية كماء سائل قد يتجمّد ببرودة الأفعال والظروف ويتحوّل إلى جليد أي إلى استراتيجية؛ والعكس، عندما يتعرّض الجليد إلى حرارة الثورات وحمية الانفعالات والعفويات فإنّه يذوب ويرتدّ إلى سائل، أي يصبح تكتيكية من جديد.

قام دو سارتو بتعميم نظريته في التكتيكية والاستراتيجية على جميع مظاهر الوجود والحياة اليومية، لأنّ معظم التشكيلات البشرية هي ذات طبيعة مزدوجة بين البناء والتفكيك، بين التصلب والتلين. لأنّ الغالب في تركيبة المجتمع هو وجود هيكل من القوانين والأعراف تنظّم بنيتة ووظيفته، وحركة براونية وعفوية تشتغل

داخل هذا الهيكل وتزيح باستمرار مادّته الصلبة والمثقلة بالتشكيلات والتأسيسات المتراكمة، لأنّ «العديد من الممارسات اليومية (التعبير أو القراءة أو التحوّل أو التسوّق أو الطبخ، إلخ) هي ذات غط تكتيكي»¹. إذا أخذنا هذه الأمثلة مجديّة، فإننا نكتشف أنّ التعبير يشتغل كتكتيكية بالنسبة إلى اللغة التي هي استراتيجية. لأنّ اللغة عبارة عن نسق من القواعد الألسنية والنحوية المقتنّة. لكن عندما تُمارَس هذه اللغة في السياق النداولي، أي عندما تتعرّض إلى حرارة التبادل والحركة اليومية، فإنّها تتحوّل إلى تعبير. فالكلام اليومي المتبادل هو الذي ينفخ الحياة في لغة هي مجرد منظومة مجردة أو قاموس ثابت. ذلك المكتوب (رواية، جريدة، صورة...) لا معنى له في ذاته، هو مجرد بناء استراتيجي مركّب من حروف وألوان، لكن عندما تتدخل القراءة، أي عندما تلتقي الأعين بالحروف والكلمات، فإنّها تمنح لهذا المكتوب الحياة وتزيح هيكله المادّي نحو التشكيل الرمزي والتأويل الفردي. والشأن نفسه مع التحوّل في الفضاء الحضري: فالمدينة هي شبكة استراتيجية من البنايات والعمارات والشوارع والحدائق. لا معنى لها في ذاتها دون سكّانها. عندما يتردّد السكّان على الأمكنة الحضريّة، فإنهم يحوّلون الثابت إلى متحرّك ويصنعون المعنى في حياتهم بفعل استعمالهم اليومي، الجمالي منه والأنطولوجي، للفضاء المدني الذي يجوبونه ويتحوّلون فيه. والمسألة ذاتها مع التسوّق: غالباً ما كانت الدراسات السوسولوجية تنعت الفاعل الاجتماعي كمستهلك منفعل أمام إنتاج زاهر. لكن بالاعتماد على الدراسات التداولية، فإنّ دو سارتو يزيح المسألة ليبين أنّ المستهلك للبضائع الاقتصادية لا يكفي بذلك بطريقة سلبية يكتنفها الخضوع إلى منطق الإنتاج. بل يقوم بإدراج المنتجات إلى سياقه العملي وأدائه اليومي، فيختار الوضعيات والأساليب التي يستهلك بها منتجاته ويمكنه أن يستعمل المنتجات ذاتها لأغراض أخرى تخصّ حياته الفردية أو الجماعية، إلخ. هناك ألف طريقة في إعادة ابتكار الحياة اليومية وإبداع المنتجات المستهلكة لتكون لها حياة ثانية وهي صمت الاستعمال الذكي، بعد الحياة الأولى وهي صخب الإنتاج والتسويق. تشتغل هذه الظواهر البشرية بوتيرة مماثلة حتى وإن اختلفت في هويتها بين تعبير وقراءة وتحوّل وتسوّق، لأنّها تعتمد على ممارسة واحدة وهي الأداء العملي؛ وتقع في إحاطة بعينها وهي اليومي العادي.

هانس جونس

(1993-1903)

هانس جوناكس

(1993-1903)

د. أم الزين بنشبكة المسكني
جامعة تونس

تقديم:

هانس جوناكس فيلسوف ألماني معاصر وُلد في ألمانيا يوم 10 ماي 1903 وتوفي في نيويورك يوم 5 فيفري 1993. تتلمذ مع حنّه آرنّت على أيادي هوسرل وهيدغر وبولتمان، وصار منذئذ ينتمي الى التقليد الفينومينولوجي للفلسفة المعاصرة.. غادر باكرا ألمانيا خوفا من النازية متوجّها الى فلسطين حيث حارب ضمن الجيش اليهودي تحت القيادة البريطانية.. ماتت أمّه في محتشدات النازية..

بدأ هانس جوناكس حياته الفلسفية منذ 1928 وهو تاريخ مناقشته لأطروحة دكتورا حول الغنوص وذلك تحت عنوان "الدين الغنوصي، رسالة الاله الغريب وبدايات المسيحية" الذي ترجم الى الفرنسية ونشر سنة 1978. لقد اشتهر هانس جوناكس في الباحة الكبرى للفلسفة المعاصرة بمشروعه الفلسفي الاتيقي الضخم الذي اقترحه ضمن كتابه الشهير "مبدأ المسؤولية، اتيقا من أجل الحضارة التكنولوجية بتاريخ 1979. وقد وقعت ترجمة هذا الكتاب الى الفرنسية من طرف جون غرايش سنة 1997. وقد لا قى هذا الكتاب نجاحا باهرا في ألمانيا واستقبل بحفاوة لا مثيل لها محققا رقما قياسيا في المبيعات، اذ بيع منه 130000 نسخة في فترة زمانية قصيرة وحصل بذلك على جائزة المكتبات الألمانية سنة 1987.

ونظرا لأهمية هذا المشروع الاتيقي الضخم الذي أثار نقاشا واسع النطاق في الفلسفة العملية المعاصرة جعل من آبل وهابرماس وآخرون ينخرطون باشكال مختلفة تحت راية اتيقا المسؤولية من جهة آداب النقاش والتواصل.. سوف نتوقف أساسا عند تقديم أهمّ ملامح اتيقا المسؤولية، بوصفها لبّ فلسفة هانس جوناكس نفسه..

وعليك أن تذهب رأساً الى هذا الكتاب كي تقيس مدى مغامرة هذا الفيلسوف الذي أراد أن يجمع أهم ما يقلق الانسانية الحالية في أمر قطعي واحد "اعمل وكأنتك تريد للحياة على الأرض أن تبقي مستمرة" .. لم تعد مشكلة العقل البشري الحالي تحسين البقاء وتوفير وسائل الراحة والرفاهة على طريقة الحلم التنويري القائم على مفهوم التقدم بالانسانية نحو اكتمالها الخُلقي، بل صرنا نحيا على نوع من اقتصاد الكفاف من جهة مطلب ضمان امكانية استمرار الحياة نفسها.. ان اتيقا المسؤولية تنبه الانسانية الحالية الى مخاطر التقدم التكنولوجي المشط الذي يهدد البيئة الأرضية نفسها بالتشويه والاندثار.. لا حياة للبشر بلا حضن أرضي في صحة جيدة.. انّ جوناس يقاوم الأزمات الايكولوجية التي أصابت علاقتنا بالطبيعة وبنه العقول المعاصرة بضرورة التفكير باتيقا لحماية الطبيعة من شطط التكنولوجيا المتقدمة نحو مستقبل يحمل في طياته البعيدة امكانية اندثاره..

مع هذا المشوع الاتيقي لهنس جوناس تولد أسئلة فلسفية في قلب الفلسفة العملية من نوع جديد تماماً: ما هو المستقبل الذي نريده أن يقبل علينا ومن أيّ جهة سوف يأتي؟ وهل ثمة مستقبل لبشر ينخرطون بشكل مسعور في استغلال الطبيعة وتشويهها تحت راية التقدم التكنولوجي؟ جوناس يفكر تحت تهديد الأزمة الايكولوجية التي تتمثل في تلويث البيئة وازدهار الصناعات النووية والاستنزاف المستمر للثروات الطبيعية.. وراء كل هذا الجنون التكنولوجي والعمى الاتيقي الذي أصاب المجتمعات التكنولوجية المتقدمة ثمة غياب لاحترام الطبيعة والمستقبل.. ما ينقصنا حينئذ ليس احتراماً صورياً للانسان فقط مثلما كان كانط ينادي بذلك بل علينا أن نقيم عقداً بيننا يضمن حقوق الطبيعة وقانوننا ينظّم علاقتنا بالبيئة الايكولوجية التي نحضننا.. لن يكون المستقبل ممكناً الا باتيقا تضمن امكانية استمرار الحياة على الأرض.. لذلك نحن لم نعد بحاجة الى أخلاق الواجب الكانطية بل نحن نحتاج الى اتيقا للمسؤولية..

ينفتح مشروع جوناس في كتابه الرئيس "مبدأ المسؤولية" على مجاز ميثولوجي يوناني يحمل الرسالة العميقة لهذا الحدث الفلسفي: يتعلق الأمر بعودة برومئوس وقد كسر كل القيود وتاه في الأرض يخبط خبط عشواء.. برومئوس هذا المجاز الفظيع الاله يوناني قديم وذاكرة بعيدة الأغوار وأرشيف من الصراع المرير بين الآلهة

والبشر وبين البشر والقوى الطبيعية وبين البشر وأهوائهم المسعورة في السيطرة على الطبيعة وتدجينها لصالح الانسان.. الاله يوناني أعرج ملعون سرق النار من آلهة هوميروس وتاه على وجهه في الأرض يخبط خبط عشواء يبذر النيران في كل مكان ويحرق كل ما يعترض سبيله.. هو أعرج مثل تكنولوجيا الانسانية الحالية غير متوازنة مصابة بالحول.. لأنها لا تنظر إلا الى جهة واحدة ولا تدرك من الأشياء غير مقولة التقدم الذي لا ينتهي.. تكنولوجيا عرجاء تحتاج الى ساق سليمة حتى تجعل من علاقتنا بالتكنولوجيا وبالطبيعة علاقة صحية عقلية ومتوازنة.. لذلك ينبغي تسليح هذه التكنولوجيا باتيقا جديدة في حجم غطرسة عقل تقني اعتقد منذ ديكارت أنه قد صار "سيّدا ومالكا للطبيعة" وكأنّ الطبيعة موضوع تملك وكأنا يحق للانسان أن يستعبد هذه الحديقة الكبرى التي فيها يترعرع وينتشي أي الأرض.. ويبدو أنّ هانس جوناكس أنّما يفكر ههنا تحت راية كلمة عميقة لأستاذة هيدغر "أنّ العلم لا يفكر".. لذلك سوف تبقى الحضارة التكنولوجية الحالية حضارة عرجاء حولاء دونما

اتيقا كفيلة بتوجيهها نحو استعمال عقلنا ايكولوجي بيواثيقي للتقنيات والتكنولوجيات المتقدمة.. أنّ الخصم الأول لهذه الاتيقا هو اذن برومثيروس سارق النار وسارق النار هذا هو تحديدا "الانسان الصانع" الذي انتصر على "الانسان العاقل". وتبعاً لذلك يقترح جوناكس ضرورة تصميم مشروع اتيقي في حجم المشروع التكنولوجي.. ان الامر لديه ينبع من ضرب من الشعور الفلسفي بفراغ اتيقي تعيشه الفلسفة المعاصرة بالرغم من كثرة النظريات الأخلاقية.. فالانسان الحالي يفتقر الى اتيقا قادرة على مواجهة مخاطر الأزمة البيئية والايكولوجية التي تهدد بثقوب في السماء وانزلاقات وزلازل وبراكين في الأرض..

انّ كتاب "مبدأ المسؤولية" لهانس جوناكس يخترقه من بدايته الى نهايته ادّعاء فلسفي بإمكانية مجابهة الخطر التكنولوجي على مستقبل الحياة على الأرض بمشروع فلسفي تحت راية أمر قطعي لم يعد يعتقد في الواجب الكانطي.. فأخلاق كانط صارت أصغر من خطر العقل التكنولوجي المعاصر..

ويتميز الوضع الاتيقي المعاصر بضرب من المفارقة المخرجة ما بين زحم النظريات الاتيقية وتنوعها من جهة وضرب من "الفراغ الاتيقي" أو "ضياح

البراديقم" الذي من شأنه أن يوجّه الإنسانية الحالية الوجهة الكفيلة بضخامة تكنولوجيا عصر التقنية وهول نتائجها.

أما عن الزخم الاتيقي فيتجلّى بعمامة من جهة في التقليد الأوروبي الذي يتراوح ما بين إعادة اعتبار للفلسفة العملية، مثلما الأمر لدى قدامير أو حتّـه آرنت، واتيقا الحوار مع آبل وهابر ماس، ومن جهة ثانية يتجلّى هذا الزخم الاتيقي في التقليد الانقلو أمريكي الذي مثله كل من المذهب النفعي والتعاقدي أو البيوتيكا والاتيكا الطبية والاتيكا الايكولوجية (1).

عمّ يعبر هذا الثقل الاتيقي الذي يحتمله المفكرون المعاصرون أمثال جون راولس (في أمريكا)، قدامير (في ألمانيا) أو بول ريكور، آبل وهابرماس في فرنسا؟ أهو علامة صحّة فلسفية أم هو إشارة إلى أزمة حالية أو هو تنبيه على خطر محقق بالإنسانية القادمة؟ وقد تجتمع هذه العلل وقد تستوي، فالنّية الفلسفية تبدو واحدة. كيف السبيل إلى اتيقا أصيلة في حجم تكنولوجيا العصر؟ ويبدو أنّ هذا السؤال قد بقي في مقام السؤال مادامت الإجابات الحاضرة لم تفلح بعد في فرض براديقم اتيقي يفي بحاجة الإنسانية الحالية إلى اتيقا كفيلة بمواجهة عصر التقنية.

ذلك هو الأمر الذي يكون قد حدا بهيدجر إلى السكوت عن المسألة الاتيقية وكأنما الاتيقا أمر ولّى وانتهى أو هي من بقايا عصر ما قبل التقنية. فإذا كان كانط قد بشرّ بعصر نهاية الميتافيزيقا (2)، وهيقل قد أعلن عن نهاية التاريخ (3) فإننا مع هيدجر نشهد عصر نهاية الاتيقا نفسها (4).

أهي "نهاية الاتيقا" ام لحظة "فراغ اتيقي" (5) ينبغي الوعي بخطورته في اتجاه التشريع لاتيقا أصيلة توفر للإنسانية الحالية ما وفّـته اتيقا أرسطو للقدامي أو اتيقا كانط للمحدثين؟

ذلك هو المقام الإشكالي الذي ارتضته اتيقا المسؤولية لهانس جونس أحد تلاميذ هيدجر: هل انشغل جونس بالاتيكا بدلا عن أستاذه الذي ارتأى فيها انشغالا قد فات أوانه؟ أو ليست كل اتيقا بوصفها شأنًا فلسفيا. إنّا تأتي دوما متأخرة بالنسبة إلى عصرها؟

لقد جاء هانس جونس إلى الاتيقا بعد أن اشتغل أوّل أمره على الغنوص ثم على ظاهرة الحياة و"البيولوجيا الفلسفية". إنّ اتيقا المسؤولية التي يفترضها جونس

بوصلة للاتيقا الحالية نجد في مفهوم المسؤولية مفهوما نموذجيا لاتيقا في حجم تكنولوجيا الحضارة المعاصرة (6). لكن الدلالة التي ينحتها جوناس للمفهوم الأخلاقي للمسؤولية تبدو لنا دلالة حتمية إخراجات مستحيلة قد لا تكون لاتيقا المسؤولية الطاقة الكافية لتحملها.

فنحن هاهنا أمام مسؤولية لا تقال تجاه ما أتينا من أفعال في الماضي، إنما هي مسؤولية تجاه المستقبل، أي تجاه ما لم نفعل بعد، أي تجاه ما ليس بعد... فهل تكون مسؤولية تجاه العدم؟ وهذا المستقبل الذي توجهنا إليها هذه الاتيقا هو مستقبل مضاد "لمبدأ الأمل" كما صاغه أرنت بلوخ، فأى مستقبل من دون أمل؟ ونحن أيضا أمام مسؤولية نجد في نموذج مسؤولية الآباء على أبنائهم غاطية خاصة: هي مسؤولية لا يسأل فيها الجميع إنما هي حكر على الساسة والمثقفين.

وهي مسؤولية أنطولوجية تقوم على تصوّر غائي للطبيعة وتهدف إلى إعادة الاعتبار للتصوّر الأرسطي القديم للعالم وإلى سدّ الهوة بين الطبيعة والحرية وبين الوجود والواجب وذلك ضدّ كل الجهد الذي قامت به العصور الحديثة لتفسير علمي للظواهر لا مكان فيه لأيّة كفيات خفية. فأى مستقبل لاتيقا مضادة للحدثة؟

تلك هي إخراجات اتيقا المستقبل التي نشخص عبرها جملة خيات أمل فلسفية لاتيقا تنظر لمستقبل من دون أمل، وفي لغة الأمر القطعي الكانطي لاتيقا الماضي التي لم تعد تستوفي هيئة المستقبل. وهي تقوم على مسؤولية لا تسأل أحدا خارج دائرة فئة مختارة من الساسة والمثقفين، أي أولئك الذين صارت المسؤولية عندهم مهنة يتقاضون عليها أجرا. أما الإنسان المواطن الذي دفع الثمن باهضا كي يصير كذلك، فطفل سلبي رجع يريخ تحت ثقل صورة الأب، أو الكاهن أو الملك الراعي... وكلّها صور عبودية طلقها الإنسانية منذ زمن... فلم هذا الرسم وتلك اللوحة الملطّخة بالجراح؟!

هذا المقال ينقسم إلى لحظات ثلاث في الأولى نترك فيها المجال لنظرية المسؤولية نفسها فنستعرض مقوماتها ونرسم معالمها كما ارتضاها جوناس بنفسه، أما في اللحظة الثانية فنرسم حدود اتيقا هانس جوناس بالنظر إلى المساهمات الفلسفية الحديثة الكبرى (كانط، نيتشه وأرنت بلوخ).

وفي اللحظة الثالثة نستعرض حدود هذه الاتيقا بالنظر إلى اتيقا النقاش لآبل.
نظرية الأمر القطعي لكانط، جينالوجيا الأخلاق لنتشه، يوطويا الأمل
لأرنست بلوخ واتيقا النقاش لآبل... والأسماء الثلاثة الأولى هي لفلاسفة أسّس
جوناس ضدّهم اتيقاه. أما آبل فهو صاحب اتيقا للنقاش يريدّها آبل اتيقا
للمسؤولية راسمة حدود اتيقا جوناس مبيّنة قصورها النظرية (7).

I- مقومات اتيقا المستقبل:

1- ضمن أيّ أرشيف فلسفي يقيم هذا الكتاب باحثا لنفسه عن أرض اتيقية بكر
يرى صاحبنا أن لا فيلسوف قبله سبقه إلى غزوها؟

مبدأ المسؤولية: كتاب اتيقا موجّهة إلى الحضارة التكنولوجية الحالية أراده
صاحبه "بوصلة" تقترح على الإنسانية الحالية كيف التوجّه في مجال العمل الوجهة
الكفيلة بضمان شروط إمكان إقامة مستقبلية في عالم تهدّد التكنولوجيا الحالية
باستنفاد موارد وتشويهه بل وبانقراضه.

هذا الكتاب يستقي إذن شروط إمكانية التاريخية من الأزمة الإيكولوجية (8)
التي يعيشها الغرب منذ نصف قرن ونيف من الزمن، أزمة من أماراتها تحوّل عميق
في ماهية الفعل البشري ناجم عن تحوّل مريع في علاقة الإنسان بالطبيعة هو بدوره
ناجم عن تحوّل جذري في ماهية التقنية نفسها (9) إذ لم تعد التقنية مجرد أدوات
يتحكّم الإنسان في غاياتها وآثارها على الإنسان والطبيعة معا بل صارت
التكنولوجيا الحالية إلى قدر محتوم للإنسانية، قدر ليس في قدرتها لا أن تتملّص منه
فيتراجع بنا التاريخ إلى ما قبل عصر التقنية ولا أن تملكه فتعود بنا الذكري إلى
الإنسان الحديث الذي أعلنه ديكاوت سيّدا ومالكا للطبيعة ورأى فيه كانط سيّد
أسئلة الفلسفة وجامعها في آن: إنّ التكنولوجيا هي نمط الوجود الخاص بالإنسان
في العالم. لقد صار إذن الإنسان الصانع فينا أرقى من الإنسان العاقل (10) كيف
العمل؟ ينبغي أن ينتصب الإنسان العاقل من جديد إن لم نقل سيّدا على الإنسان
الصانع فليكن ندّا له أي في حجم التحدّيات التكنولوجية الهائلة لعصر التقنية،
وذلك ردعا لشطط العلم في استغلال الطبيعة وردّا للضرر المهّدّد للوجود بأسره بما
في ذلك وجود الإنسان نفسه.

لكن بالرغم من أن هذا الكتاب "مبدأ المسؤولية" يستقي جذته وطرافته من هذا السياق التاريخي للتكنولوجيا المعاصرة بوصفها ماهية العصر نفسها وبوصف الاتيقا الموعودة ينبغي بحسب تأويل جوناس أن تنبع من النمط الحالي لإقامة الإنسان في العالم- بل هي ذلك النمط نفسه في رؤية هيدجير (11)- فإنّ جوناس سرعان ما يفاجئنا بضرب من الردة حيث يستلف أدوات تأسيس لإتيقا يريدّها موجهة إلى المستقبل، من حقل الأخلاق الكانطية أي بتعبير جوناس نفسه من "إتيقا الماضي" (12). كيف بوسعنا إذن أن نفهم هذه المعادلة اللازمة التي تتراوح ما بين تنظير للإتيقا لمستقبل نجمله، انطلاقاً من حاضر لم تشهد الإنسانية مثيلاً له، بأدوات من الماضي الذي ولّى وانتهى؟

مبدأ المسؤولية: الذي ارتضى له جوناس أن يترجم إلى الإنكليزية تحت عنوان (13) *The imperative of responsibility* هو إذن أمر أخلاقي مطلق كوني وملزم صاغه صاحبه على منوال الأمر القطعي الكانطي، وهو في ذلك إنما هو على قرابة مباشرة مع حقل أخلاق المبادئ التي تمثلها الأخلاق الكانطية.

لكن يبدو أن ليس بوسعنا أن نمرّ من جوناس إلى كانط ومن إتيقا المستقبل إلى إتيقا الماضي إلاّ عبر ماركس فيبير والزوج الإتيقي المعروف: إتيقا المبادئ وإتيقا النتائج.

إنّ مبدأ المسؤولية الذي جعله جوناس ناطقاً في لغة الأمر القطعي التقليدي الكانطي، إنما هو عنوان استلهمه صاحبه من التمييز الذي أقامه ماكس فيبير بين إتيقا الإقتناع وإتيقا المسؤولية. حيث نقرأ في الجزء الثاني من كتابه *العالم والسياسي* (14): "أنّ مجال الفعل البشري إنما يردّ إلى قاعدتين على طرفي نقيض:

إمّا أن نفعل وفق اقتناع بمبادئ الفعل من دون احتساب لنتائجه وذلك كمثّل رجل الدين أو النقابي المحتجّ أو السياسي المعارض، وإمّا أن نفعل إثر تحسّب دقيق لنتائج أفعالنا وتنبؤ بتأثيراتها البعيدة على الإنسان بعامّة بين هذين النموذجين من التوجّه الإتيقي في الفعل البشري تقوم إذن هوةٌ سحيقة، وهي تلك التي تقابل ما بين المتعصّب لدين أو المتخرّب لمذهب أو المعتصم بأمة وآخر يريده ماكس فيبير مسؤولاً عن أفعاله محتسباً لنتائجها ولمخاطرها البعيدة.

ضمن آية جهة إتيقية يمكن لكتاب مبدأ المسؤولية لهانس جوناس أن يقيم إذن؟

إنّ مبدأ المسؤولية يظهر لبدائ الرأي وكأنه يسعى إلى ضرب من المصالحة ما بين إتيقا المبادئ وإتيقا المسؤولية: فالمسؤولية هنا هي نفسها مبدأ الفعل وضامنه الأنطولوجي في آن. إذن هو كتاب يقدّم حلاً للإنشقاق الإتيقي الذي تراءى لماكس فيبيير ما بين إتيقا الإقتناع وإتيقا المسؤولية. إلا أنّ جوناس إنّما يقدّم لنا تأويلا آخر هو ما يرتضيه لنفسه: إنّ مشروعه الإتيقي لا ينخرط البتّة ضمن حقل هذا الإنشقاق الإتيقي الذي يلقي جوناس داخله بكل ما يسمّيه إتيقا الماضي بدءاً بإفلاطون مروراً بسبينوزا وكانط وصولاً إلى نيتشه، سارتر وهيدجر نفسه. فجوناس، ناسخاً على منوال ماكس فيبيير، إنّما يصنّف كل تاريخ الإتيقا إلى صنفين متناقضين:

- الصنف الأول ويسميه إتيقا موجّهة نحو الموضوع أو إتيقا محبّة الخير الأسمى: حيث يحشر جوناس ضمن هذا الحقل الإتيقي بفلسفات أخلاق مختلفة، متباعدة بل ومتناقضة أحيانا من قبيل أخلاق أفلاطون وسبنوزا وكيكفارد، بل يصل إلى حدّ تضمين هذا التاريخ الفلسفي للأخلاق، أخلاق اليهود وأخلاق النصراني مستثيا أخلاق الشرق ودياناهم. كلّ هذه الأنماط من الأخلاق وصفات تعلّق فيها الفعل البشري بموضوعة الخير الأسمى غاية قصوى له.

أمّا الصنف الثاني أو الإتيقا النقيض فيصفها جوناس بالإتيقا الذاتانية أو إتيقا الفعل من اجل الفعل وهي إتيقا تتّجه نحو الذات، لا تشغل بموضوع الفعل بل بكيف الفعل. هذه الإتيقا تجد عبارتها لدى الفلسفة الوجوديّة التي يزجّ فيها جوناس بفلسفات مختلفة من قبيل نيتشه، سارتر وهيدجر. (15).

مبدأ المسؤولية: يريده جوناس إتيقا أصيلة بريئة من سقم ما يسمّيه إتيقا الماضي التي وفق اعتباره فشلت في مقارنة سويّة للفعل البشري باعتباره مبادئه ونتائجه في آن. كيف المصالحة في أفعالنا إذن ما بين مبدأ ذاتي ومسؤولية أنطولوجية تجاه الإنسانية بل تجاه المستقبل والوجود برمتّه؟

لعلّ هذه المعضلة ارتأى جوناس العودة إلى كانط ناحتا بمبدئه الإتيقي على منوال الأمر القطعي الكانطي. لكن إذا كان الأمر الأخلاقي الكانطي يقول:

"اعمل بحسب ما يتّفق مع القاعدة التي تمكّنك من أن تريد لها في نفس الوقت أن تصبح قانونا كونياً" فإنّ الأمر الأنطولوجي للمسؤولية يقول: "اعمل

بالطريقة التي تكون فيها نتائج عملك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض" (16).

مسافة نظرية كبيرة تفصل ما بين ميتافيزيقا الواجب المتعالي اللاتاريخي وميتافيزيقا الوجود في زواله وحديثه وقابلية للإندثار والفساد: تلك الفاصلة ما بين ميتافيزيقا عقل الأنوار وأنطولوجيا فينومينولوجي المسؤولية.

2- لماذا نحت جوناس مبداء الإتيقي إذن في لغة كانطية لم تعد قادرة على استيفاء هيئة إتيقا المستقبل؟

يذكر لنا جوناس أن حوار السري مع كانط قد بدأ باكرا في حياته العلمية، وهو اعتراف نعثر عليه في رواية تأوّل ذاتي يدلي به جوناس إلى أحد أعداد مجلّة الدراسات الفينومينولوجية قائلا: "لقد كانت قراءتي الفلسفية الأولى، وإني لم أعد أعرف وفق آية صدفة حدث ذلك، هي قراءتي لأسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط، حيث اعتقدت حينها أنني بصدد العثور على إيتوس للأنبياء وقد صار إلى مذهب عقلي. هذا الأمر جعلني أحسّ بأنّ هناك مواطن تقاطع ما بين الفلسفة والدين..." (17).

ما نفهمه إذن هو أنّ كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق (1785) لكانط. والذي يتضمّن نظرية كانط الكاملة في الأمر القطعي (18)، هو الكتاب الفلسفي الأوّل الذي التقى به جوناس لقاء الصدفة على دربه المعرفي. هذا الكتاب رأى فيه جوناس إيتوسا للأنبياء أي لعقول عصر الأنوار. هو الذي رسم لجوناس مساره الفكري، فكان أن بدأ بالإشتغال على التجربة الدينية أي الغنوص (19) في اتجاه البحث عن صورة نبيّ جديد قادر على التبوّء بمستقبل عصر التقنية وبالتالي على توجيه الفعل البشري توجيها كفيلا بإنقاذ الإنسان من كارثة التقدّم التكنولوجي (20).

إنّ ما تعلّمه جوناس من هذا الكتاب الفلسفي الأوّل في حياته الفكرية أمرين أساسيين: الأوّل إمكانية التعويل على الأخلاق في اتجاه توجيه ناجع للفعل البشري في علاقته بالعالم. أمّا الثاني فهو ضرورة تأسيس الأخلاق على مبدأ أسس ملزم كوني سمّاه كانط الأمر القطعي للواجب وسمّاه جوناس الأمر الأنطولوجي للمسؤولية.

لقاء نظري سعيد يجمع بين هذين المصنّفين في الأخلاق لكن بينهما تقوم مسافة تقاس بقرنين من الزمن من عمل العقل وعودته المستمرة على نفسه متدبرا أمر بينه الفلسفي. هي المسافة الفاصلة بين ميتافيزيقا الذات وميتافيزيقا الوجود أي بين أخلاق الواجب المتعالية اللاتاريخية التي تسقي مبدأها الأسمى من مبادئ ما قبلية في العقل البشري، وبين إتيقا المسؤولية التي تتجذر في صميم التجربة البشرية التاريخية.

إلا أن جوناس لئن تدرّب على تعديل أوتاره الفلسفية داخل كتاب كانط في الأخلاق، ولئن شرّع لإتيقا المسؤولية في لغة الأمر القطعي الكانطي. فإنه يقترح إجراء تحويل جذري على الصياغة الكانطية، من أخلاق مبادئ بلا أنطولوجيا، إلى إتيقا مسؤولية تستقي شروطها من رؤية أنطولوجية متكاملة. إن جوناس يعيب على كانط أنه بقي تحت سحر معقولة عصر الأنوار الطوباوية القائمة على وهم التقدم بالإنسانية نحو إمكانية اكتمالها.

في حين تفرض علينا التكنولوجيا الحالية أن نتواضع أكثر في آمالنا: المطلوب من إتيقا المستقبل هو الاشتغال على مبدأ إتيقي كفيل بالمحافظة على الإنسانية في وجوده نفسه، وهو أمر لم يكن مطروحا أبدا على مفكرّي عصر الأنوار.

إن عيوب الأخلاق الكانطية كما تأولها جوناس وأراد تجاوزها هي التالية:

1. أن الأمر القطعي الكانطي هو أمر قائم على اعتبار منطقي أكثر من قيامه على شروط أخلاقية. ذلك أن عبارات من قبيل "افعل - يجب - يمكن" الكانطية إنما لا تطلب غير التوافق بين نداء العقل العملي وقاعدة الفعل التي تنبع من تشريع كوني قبلي.

2. إن التصوّر الكانطي للأخلاق لا يضع في حسبانته البتة إمكانية أن يكفّ النوع البشري يوما عن الوجود... فهي فلسفة لم يكن بوسعها أن تضع في اعتبارها أبدا إمكانية أن تكون سعادة الأجيال الحاضرة إنما هي قائمة على تعاسة الأجيال القادمة.

3. إن الأمر الأخلاقي الكانطي يبقى محدودا لأنه يتوجّه إلى الفرد فهو أمر أخلاقي ظريفي فحسب لا يستطيع أن يدخل في اعتباره النتائج البعيدة للفعل الأخلاقي، فأخلاق كانط هي أخلاق مبادئ لا تستوفي ماهيتها من مسؤولية

موضوعية مرتبطة بالتجربة وبالتاريخ البشري إنما من مبادئ ما قبلية لذات مستقلة متعالية.

4. لقد كان الحدس الأخلاقي الكانطي، في عبارات جوناس نفسه، أكبر مما أملاه عليه منطق نسقة الأخلاقي. لم تستطع فلسفة كانط الأخلاقية أن تكون إذن في حجم "جلالة حدسه الأخلاقي الذي أراد أن يعبر عنه الأمر القطعي نفسه" (21). أما عيوب الأخلاق الكانطية التي لا تغتفر فهي:
في إحصاء جوناس ثلاثة:

1. صورية القانون الأخلاقي وخلوه من أية دلالة أنطولوجية.
2. اعتبار الطبيعة محايدة من وجهة نظر إتيقية.
3. الفصل ما بين الواجب والوجود. ضدّ هذه الثغرات التي تتخلّل أخلاق كانط يقترح جوناس -وذلك في إطار النقلة التي يقترح إنجازها من نموذج ترنسندنالي إلى تمثّل إيكولوجي للإتيقا- أن يؤسّس الإتيقا على الأنطولوجيا. إنّ إتيقا المسؤولية تقترح بذلك مهمّة جديدة على إتيقا المستقبل: معالجة الهوة الفاصلة بين الوجود والواجب بين ما يوجد في تجربتنا الحديثة التاريخية المباشرة وما ينبغي أن نفعل من أجل المحافظة على هذا الوجود وهذه التجربة وذاك المستقبل. إنّ ما يسعى إليه جوناس هو إذن أن تصبح الأخلاق قسما من الأنطولوجيا (22). كيف ذلك؟ يجيب جوناس بأنّه ينبغي علينا إعادة الإنسان إلى الطبيعة وذلك ضدّ دعاة نزع القداسة عن العالم (23) وضدّ كلّ الفلسفة الحديثة التي فصلت ما بين مملكة الإنسان القائمة على الحرية ومملكة الطبيعة التي تعكس الضرورة وبالتالي الخالية من كلّ دلالة إتيقية. ينبغي الردّ إذن على الأنثروبومر فيه العدميّة التي توجّه كلّ التطوّر التقني العلمي والمعالجة الموضوعية لطبيعة محايدة من جهة إتيقية، بواسطة إعادة تنشيط فرضيّة الغائية (24).

إنّ الطبيعة التي يحدّثنا عنها جوناس إذن ليست هي ذات الطبيعة التي تصوّرها العقل الحديث بوصفها موضوع معرفة علمية، فهذا التصوّر الغائي للطبيعة الذي توهّم العقل الحديث طرده منذ ديكارت، يسترجعه جوناس في اتجاه اعتبار الطبيعة موضوعة إتيقية ينبغي أن تدخل ضمن إتيقا المسؤولية. هذا التصوّر يمكن أن نلخصه في النقاط التالية:

- يعتبر جوناس أنّ الطبيعة تتضمّن ضربا من الغائية المبتوثة في أدنى عناصر الحياة وصولا إلى أقصاها أي الإنسان بوصفه كائنا حراً صانع غايات: فالإنسان يسكنه هاجس غائي دائم هو هاجس تحويل المادّة من اجل المحافظة عليها أي بغاية مقاومة اللاوجود.
 - إنّ الطبيعة البشرية تشارك الطبيعة الحيوية نفس نمط الوجود: أي قوّة التجدد في الكائن الحيّ وهو أمر يعبر عنه الإنسان من خلال تحويله المستمرّ للمادة إلى موضوعات غائية لمقاومة العدم.
 - إنّ إتيقا جوناس تعطي مملكة الكائنات الحيّة قيمة في حدّ ذاتها. ههنا يصير النبات والحيوان من منزلة آداتية محضة (موضوعات تجربة) إلى موضوع لمسؤولية الإنسان.
 - إنّّه لم يعد من واجبا إذن أن نفعل في اتجاه خير الإنسان فحسب، إنّما ينبغي علينا التفكير أيضا في خير الأشياء الخارجة عنّا، لأنّها هي ما بها يكون وجودنا ممكنا، وما بدوّها قد نتحوّل إلى عدم (25).
- إنّ مبدأ المسؤولية إذن يشتقّ دلالاته من تصوّر أنطولوجي عام يؤسسه جوناس على أولوية قطعية مطلقة للأمر التالي:
- "إنّ إنسانية ما تكون". لكن أي تصوّر للإنسانية يعمل في اتجاهه مبدأ المسؤولية؟ من المسؤول فينا وآيها السائل؟ هاهنا نعثر على إجابة لجوناس اعتبرها النقاد والمفكّرون بعده ثغرة أساسية في تصوّره لإتيقا المسؤولية. ذلك أنّ المسؤولية عنده إنّما هي علاقة قائمة على عدم التماثل بين السائل والمسؤول: إنّها مسؤولية الأنا تجاه آخر لا ينبغي عليّ أن أطالبه بمسؤولية ماثلة. إنّ الآخر الذي أسأل عنه لا يمثّلني فهو ليس بعد أنا، لأنّ هذا الآخر لم يوجد بعد، إنّهُ يسكن المستقبل وأنا فقط من ينبغي أن يعمل في اتجاه ضمان وجود هذا الآخر في المستقبل. إنّها مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة، أي تجاه المستقبل. إلّا أنّ هذا المستقبل لم يوجد بعد.

هل هي مسؤولية تجاه اللاوجود؟

جوناس يجيب من دون تردّد "بل إنّها مسؤولية تجاه الوجود نفسه" (26)، أي تجاه شرط إمكان الوجود في المستقبل: هي إذن مسؤولية أنطولوجية وليست محض

واجب صوري أخلاقي متعالٍ. ويميّز جوناس في سياق هذا التصوّر الأنطولوجي بين ثلاث أنماط من المسؤولية:

- المسؤولية الطبيعية وهي مسؤولية الآباء على أبنائهم.
- المسؤولية التعاقدية: أي القائمة على عقد من قبيل ذلك القائم بين الموظف وصاحب العمل.
- والمسؤولية السياسية وهي مسؤولية السائس على المسوس ضمن المجتمع المدني (27).

لكن أي الأنماط يصلح نموذجاً للمسؤولية الأنطولوجية التي يبحث عنها جوناس؟

إنّه نط المسؤولية الطبيعية أي مسؤولية الآباء على أبنائهم. فما من مسؤولية أخرى تماثلها أصالة أنطولوجية فهي مسؤولية الإنسان/الأب تجاه الطفل أي تجاه إمكانية الحياة نفسها في طابعها الهشّ وقابليتها للضرر والزوال. إنّها مسؤولية قائمة على عدم التماثل ما بين السائل (الابن) والمسؤول (الأب) (28). هكذا يظهر جوناس أنّ نموذج المسؤولية الأصيل إنّما يتجلّى أمام أعيننا في الطبيعة نفسها، فلم نبحث عنه بعيداً ولم نفرط فيه إذن؟.

إنّ إتيقا المسؤولية لا تبحث إذن عن موضعها النموذجي في العلاقات بين كهول راشدين ذوي ذوات متماثلة وحقوق متساوية، إنّما تستقي نموذجها من العلاقة التي وهبتها لنا الطبيعة بين الآباء وأبنائهم.

لكن إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار شعوب برمتها أطفالاً/أبناءً لسانة/آباء لهم... وآية أبوة سياسية لا زالت ممكنة في حضارة طلّقت هذه الأشكال من الوصاية والعبودية للنوع البشري منذ قرون من الزمن؟

3- اتيقا الخوف من المستقبل:

يتعلق الأمر بالمبدأ المنهجي الأساسي الذي تقوم إليه اتيقا المسؤولية: أي مبدأ استكشافية الخوف وهي فرضية عمل أساسية عليها يفتح الكتاب (1979) وإليها ينتهي. تتمثل هذه الفرضية في الانطلاق من استباق وتنبؤ بالكارثة من أجل اتخاذ الوجهة الكفيلة باجتناّب وقوعها. هذا المعنى يأتي جوناس على ذكره على امتداد الكتاب في صياغات مختلفة نذكر أهمها:

- أن تنبأ بما سيحدث للإنسان- من جرّاء هذه التكنولوجيا العمياء- من تشويه وفساد هو وحده الكفيل بأن يهدينا إلى مفهوم الإنسان القادر على وقايتنا من هكذا كارثة (29).

- طالما بقي الخطر لدينا أمرا غير معروف، فإننا سنبقى على جهل بما ينبغي حمايته ولم ينبغي علينا ذلك: فعلى عكس كل منطق وكلّ منهج، فإنّ المعرفة في هذا المجال (الاتيقي) تتبع ممّ يصاد ذلك الذي ينبغي علينا أن نحمي أنفسنا منه.

- فالتعرّف على الشرّ إذن لأيسر لدينا من التعرّف على الخير.. إنّ الشرّ لهو الأكثر ظهورا وكثافة وهو بذلك أكثر إحراج لعقولنا من الخير. وربما يكون بوسع الإنسان أن يعيش في غياب الخير الأسمى، لكن ليس بوسعنا أن نحيا في حضور الشرّ الأسمى. إنّ تخميننا وتنبؤنا سيّئا لأكثر نجاعة لنا ههنا من أي معرفة بالخير والعدل والقيم النبيلة.

- وبالتالي إنّ مغامرة التكنولوجيا بما فيها من مخاطرة قصوى تتطلب إذن مجازفة تفكير قصوى في حجمها.

ماذا نفهم من "استباق الكارثة" الذي يعوّل عليه جوناس بوصلة تهتدي بها اتيقا المسؤولية؟ هي ضرب من حالة الاستنفار القصوى التي تخلفها هذه النظرية الاتيقية في اتجاه إنذار للإنسانية وإقناع لرجال السياسة بضرورة الوعي بالخطر المحدق بحضارة عصر التقنية، وكأننا أمام بيداغوجيا للأطفال.

إنّ الخوف ههنا يكفّ عن أن يكون مجرد حالة نفسية فردية، ويكفّ الخوف أيضا عن أن يكون خوفا من المرض، أو من الألم أو من الموت أو من الفشل... أو من أي سبب شخصي.. إنه خوف كوني من النتائج المجهولة للتكنولوجيا الحالية التي تهدّد الحياة على الأرض... هو خوف من المستقبل.

لذلك فالمهمة الأولى لاتيقا أصيلة هي الكشف عن المخاطر التي يتضمّنّها التطوّر التقني. وجوناس هنا لا يتحدث عن الاستعمالات السيئة للتكنولوجيا بل وأيضا عن استعمالاتها الحسنة فهي تنضمّن هي الأخرى أخطر المخاطر. إنّ الخوف ههنا يصير إلى أداة معرفة: مثال ذلك ظاهرة الاستنساخ: انطلاقا من هذا الاكتشاف يكتشف الإنسان فجأة قيمة أن يكون كائنا من أجل ذاته (لا من أجل

غيره).. إن تحوّل الإنسان إلى موضوعة تكنولوجية أمر على خطر عظيم... يعطسي
جوناس على ذلك ثلاث أمثلة: الاختبارات الخاصة بعلم الوراثة، مراقبة السلوك
والتמיד في الحياة (30).

II- اتيقا المستقبل ما بين يوطوبيا بلوخ وجينياالوجيا نيتشه:

إنّ كتاب "مبدأ المسؤولية" وإن استقى شروط إمكانه من الحضارة
التكنولوجية الحالية فإنه كتاب يريد صاحبه مصمّمًا مثاليا أو حدا لاتيقا المستقبل.
لكن كيف يحدّثنا جوناس عن المستقبل؟ يتعلّق الأمر بالتبشير لمستقبل من دون
يوطوبيا أي من دون حلم ولا أمل. وماذا يتبقّى حينها من المستقبل غير الخوف من
الكارثة أو انتظار العدم؟

لقد صاغ جوناس كتابه إذن على منوال عنوان كتاب "مبدأ الأمل" لأكبر
العقول المصمّمة لليوطوبيا الحديثة أي أرنست بلوخ. "فمبدأ المسؤولية" هو إذن
الردّ المباشر على اليوطوبيا الماركسية التي يمثلها أرنست بلوخ في تصوّره للمستقبل
بوصفه قائما على مبدأ الأمل.

لكن لماذا الماركسية؟ ولماذا أرنست بلوخ نموذجًا؟ عن السؤال الأول يجيب
جوناس: "لأنّ اليوطوبيا هي الروح الأكثر حميمية للماركسية، ولأنّها إذن صناعتها
الأكثر نبلا وبالتالي الأكثر خطورة" (31). أمّا عن أرنست بلوخ فهو - وفق تأويل
جوناس - الماركسية نفسها: فمن يعرف كتابه "مبدأ الأمل" لا يحتاج إلى معرفة
أكثر عن الماركسية برمتها. إنّ "مبدأ الأمل" لبلوخ هو في تأويل جوناس له العبارة
النموذجية عن الرؤية التقدّمية للعالم. وإن أرنست بلوخ هو عند جوناس "فيلسوف
اليوطوبيا بامتياز" (32).

فيم تتمثل هذه اليوطوبيا الماركسية التي يعتبرها جوناس أخطر فلسفة حدّثت
عن المستقبل؟

إنّها الفلسفة التي أخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن المساواة بين البشر
وعن تحقيق مجتمعات لا طبقية شرطا وأقفا لخير الإنسان وسعادته في المستقبل.

إنّها بذلك يوطوبيا تقوم - في اعتبار جوناس - على مبدأ الأمل الحالم بمستقبل
أفضل في مجتمع بلا طبقية. وبردّ كل الماركسية إلى كتاب بلوخ "مبدأ الأمل" أي

إلى يوطوبيا حاملة، يحتزل جوناس، اليوطوبيا في مجرد قيمة سيكولوجية تستهوي أعدادا كبرى من البشر وتدفعهم إلى الفعل والتضحيات. إنَّ اليوطوبيا إذن حلم أطفال ينبغي أن نستيقظ منه من أجل الدخول في سنّ الرشد (33).

لكن أي بديل يقدمه لنا جوناس لهذه اليوطوبيا القائمة على إيديولوجيا التقدم؟ تصوّر لمستقبل تهدده الكارثة. إنه يدعونا بذلك إلى التخلّص من الأمل للتلبّس بالخوف والرعب واليأس. إنّ منظر إتيقا المستقبل إنّما يستبدل هاهنا قيمة سيكولوجية موجبة وناجعة هي قيمة الأمل، بقيمة سيكولوجية سالبة ومدمّرة وسوداوية. أوليت أحاسيس الخوف والرعب واليأس غير مشاعر ارتكاسية قد لا تبقى من النوع البشري غير الانتحارين والعدميين؟ وماذا يكون المستقبل من دون أمل غير مستقبل بلا أفق؟

أمّا لو قرأنا مشروع هانس جوناس لاتيكا المستقبل بعيون نيتشوية لما انفضحت أمامنا هذه الاتيكا ومن دون أية شفقة، فنيثشه يمقت هذا الإحساس مقتا رهيبا... إنّ اتيكا المستقبل هاهنا والتي تقوم على مبدأ المسؤولية تؤول في تأويل نيتسوي إلى اتيكا الخطيئة وتأتيب البشر ويظهر لنا جوناس حينها في جلباب كاهن يهودي مازال يعدّ ما تبقى في جرابه من صكوك الغفران. وهانس جوناس في كل ذلك إنّما هو على علم راسخ برأي صاحب جينيالوجيا الأخلاق في مفهوم المسؤولية. لذلك نرى جوناس لا يقحم نيتشه في خطة كتابه إلا عرضا: فهو لا يأتي على ذكره إلا في بعض صفحة يتيمة وفي سياق سالب خاص بتكنيس اليوطوبيا من أفق اتيكا المستقبل. ونيتشه يظهر في استراتيجية استعمال جوناس له وسيلة لإسكات صوت اليوطوبيا: إنه الفلسفة المضادّة لكل يوطوبيا، وذلك عن طريق المفهوم النيتشوي للإنسان الأسمى أو للإنسان القادم... إنسان لا يؤمن نيتشه نفسه بإمكانية ظهوره في تاريخ كوني مستقبلي أو في حالة نهائية تكتمل فيها سعادة البشر... إنّما الإنسان الأسمى هو الإنسان نفسه الذي يبحث باستمرار عن تجاوزه لنفسه إلى ما لا نهاية وضمن أفق انفتاح لا متناهي... (34).

إلا أنّ فلسفة نيتشه المضادّة لليوطوبيا تنتهي في تأويل جوناس إلى فلسفة لا تؤمن بالمستقبل، لذلك يفضلّ جوناس يوطوبيا ماركسية تأمل في المستقبل على جينيالوجيا نيتشه التي تهدف إلى إقتلاع كل فلسفات الأخلاق من جذورها الأولى،

مشتغلة بذلك في أفق فلسفة أبعد من الخير والشرّ. ولا نعلم بأيّة حجة فلسفية أدخل جوناس إذن فلسفة نيتشه في أفق أخلاق المسؤولية والحال أنه يعلم جيّداً أنّ نيتشه فلسفة مضادة لمشروعه برمته وذلك لسببين: أنّ نيتشه لا يخطر البتّة في آية حملة من حملات التبشير بالمستقبل: ماركسية كانت أو لاهوتية.

ولأنّ نيتشه هو العدوّ للدود لفلسفة المسؤولية أنه "فيلسوف اللامسؤولية" بإطلاق - كما يصرّح بذلك جوناس نفسه. إنّ نيتشه ينقد المسؤولية بوصفها اختراعا كهنتيا وبوصفها نابعة من الإحساس بالخطيئة أي بوصفها نابعة من القوى الارتكاسية. إنّ المسؤولية تبدو في جينالوجيا نيتشه إذن قيمة عدمية ينبغي تحطيمها في اتجاه التطهّر منها بواسطة لا مسؤولية مرحلة.. ضدّ هذا العقل صاحب "الرؤى الحاملة" (35) يسعى هانس جوناس إلى تأسيس الاتيقا على أنطولوجيا المسؤولية، لكن أي مسؤولية يجذّرها جوناس من جديد في عمق الوعي البشري... وأية عودة يسجلها شبح الكاهن ضدّ إمكان الإنسان الأسمى الذي يخلق قيمه بنفسه؟!

إنه ما بين عدميّة نيتشه وأنطولوجيا جوناس يجد كانط مكانه والواجب الأخلاقيّ منزله في مقابل مبدأ المسؤولية، وهو الأمر الذي حدا بجوناس نفسه إلى التعبير عن اتيقا المستقبل في لغة الأمر القطعي الكانطي.

إنّ الواجب الخلقى مهما كانت عيوبه التي أحصاها الفلاسفة وخاصة لكونه مجرد صياغة صورية وخالية من العلاقة بالإمبري الحديثي البشري، إنما يبقى واجبا نابعا من شروط إمكان الإنسان نفسه بوصفه قدرة على الفعل والتقدم نحو مملكة الخير الأسمى. وإنّ مفهوم المسؤولية الذي يدّعي جوناس بأنه من نحتة الخاص إنما نعثر عليه لدى كانط نفسه (36). لكن كانط اجتنب هذا المفهوم وفضّل تأسيس الأخلاق على مبدأ الواجب الذي يتجذّر في صميم الطبيعة البشرية نفسها، بدلا عن مبدأ المسؤولية الذي يعوّل جوناس على وجوده لدى بعض المثقفين والساسة.

فإذا كان كانط قد رفض أن يؤسس الأخلاق على مبدأ المسؤولية، فلأنه يعرف جيّداً أنّ المسؤولية مفهوم ديني يؤثّم البشر ويجعلهم دوما في وضع الخطيئة والوعي التعيس. وكانط صاحب الجغرافيا الأولى للعقل البشري يحرص شديدا على أن يبقى للدين ماله وللأسف ما عليها وهو معنى استعماله للمفهوم الفلسفي للشرّ الجذري بدلا عن مفهوم الخطيئة حينما كان بصدد بناء فلسفته في الدين (37).

ويمكن إحصاء نقاط الفرق ما بين أخلاق الواجب واتيقا المسؤولية فيما يلي.

1. هو الفرق بين الواجب الذي ينبع من الإنسان بوصفه مشرّعاً لأفعاله لأنه يستوفي ماهيته من حرّيته والمسؤولية التي تؤثّم من دون اعتراف بأيّة حرية للإنسان.

2. هو الفرق بين فلسفة الأمل في تقدّم الإنسان نحو السعادة والفضيلة واتيقا الخوف من الكارثة.

3. هو الفرق بين فلسفة الإنسان واتيقا الرعاع.

ففي مقابل تصوّر كوارثي للمستقبل وللعلم الحديث وبدلاً عن لوحة سوداوية لا تؤدي إلّا إلى السقوط في أشكال العدمية والتطرّف أليس يكون النموذج الكانطي الذي حرص دوماً على المصالحة ما بين البعد المتعالي للإنسان وبعده التاريخي (38)، نموذجاً كفيلاً بأن يوجّه أنظارنا إلى المستقبل وجهة أكثر إيماناً بالإنسان وأملاً في مستقبله؟

III - إتيقا المسؤولية:

بوسعنا أن نجمّع اتيقا المسؤولية في القضايا التالية:

1. أنّ الأطروحة الجوهريّة لمشروع اتيقا المسؤولية تجلّد نقطة انطلاقها في مفهوم الكارثة التي صارت تهدد مستقبل الإنسانية بعد الأزمات الايكولوجية التي بات العقل البشري يعيشها منذ قرن من الزمن.. لقد صارت كلّ وعود التكنولوجيا المتقدمة الى وعيد وتهديد لمستقبل الكون برمته.. ذاك هو الانذار الفلسفي الذي حرّك اتيقا المسؤولية لجوناس.. لا تفكّر الفلسفة هنا والنفس مطمئنة والروح الفلسفي سعيد بتأمّل أفكاره السماوية.. إنّما الفلسفة انهمام وهمّ وانشغال بوضعية حضارية مستحيلة تدفع بالعالم الى الكارثة. أنّ مشروع التكنولوجيا الحديثة ليس في جوهره غير مشروع اخضاع غير مشروع للطبيعة لغايات الانسان.. وهو مشروع تحول شيئاً فشيئاً الى استنزاف لخيرات الأرض واستيلاء على امكانيات الحياة.. لقد تحول حلم ديكرات السيطرة على الطبيعة الى كابوس الخوف من الكارثة..

أنَّ المقدرة الهائلة التي أدركها انسان الحضارة التكنولوجية الحديثة تقتضي ضرورة التفكير بمفهوم جديد للمسؤولية تجاه الطبيعة وتجاه مستقبل الانسانية معا. وفي الحقيقة أنَّ ما حدث ليس مجرد تغير طارئ على علاقتنا بالطبيعة.. بل الحكاية أعمق بكثير.. ثمة تحول عميق على ماهية الفعل البشري نفسه.. لقد انتصر فينا الانسان الصانع على الانسان العاقل.. وتبعاً لذلك تحولت علاقتنا بالطبيعة في عصر التقدم التكنولوجي من موضوعة اعجاب استيطقي الى ظاهرة ايكولوجية قابلة للضرر هشة قابلة للتشويه والاندثار.. ما حدث اثر التقدم التكنولوجي الباهر هو انقلاب الصناعة على الصانع وسمو الانسان الصانع على الانسان العاقل.. وما ينبغي علينا هو ارجاع الأمور الى نصابها أي اختراع "تقنية بشرية عاقلة" في حجم الصناعة التكنولوجية وفي قوتها المدمرة.. وذلك هو معنى "اتيقا للمسؤولية من أجل الحضارة التكنولوجية".

وفي هذا السياق لا يفوتنا أن نشير الى أنَّ جوناس انما يشتغل على مشروع يبدو أنَّه بقي ثغرة لدى معلّمه الفيلسوف هيدغر.. حيث شهد القرن العشرين الى حدود السبعينات نوعاً من تقييد المسألة الاتيقية.. وهو ما يقره هذا النص لهيدغر من رسالة في الانسانية: "نحن لم نتفكّر بعدُ في ماهية الفعل على نحو حاسم كفاية، فإنَّ المرء لا يعرف الفعل إلا من حيث هو ما يحدث مفعولاً. أمّا فعليته فتقدّر بحسب منفعته. أن ننجز يعني: أن نبسط شيئاً ملء ماهيته، أن نبليغ اليها، فليس يُنجز بذلك على وجه الخصوص إلا ما يكون بعدُ. والحال أنَّ ما "يكون" قبل كل شيء هو الكينونة. أنَّ الفكر ينجز نسبة الكينونة الى ماهية الانسان. وهو لا يصنع هذه النسبة ولا يحدّثها. بل الفكر يرفعها فحسب الى الكينونة، بوصفها ما هو موكل به هو ذاته من قبل الكينونة. ربَّ هبة تكمن في أنَّه أمّا في الفكر تأتي الكينونة الى اللغة. فإنَّ اللغة هي مسكن الكينونة. وانما في هذا السكن يقيم الانسان.."(ترجمة فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول 2011).

2. لا يتعلق الأمر بالمسؤولية في المعنى التقليدي للعبارة من نوع تلك التي ترتبط بالملكية أو بضرورة اصلاح أذى ألحق بالغير، أي بالمسؤولية بماهي مبدأ للعدالة الطبيعية.. أنَّ مفهوم المسؤولية لن يكون البتة من هنا فصاعداً في علاقة

بالأشخاص أنما هو في علاقة بالانسانية برمتها بل بالطبيعة تحديدا وبجملة العالم اطلاقا.. انّ مبدأ المسؤولية الذي أراده جوناس هو تحديدا أمر أخلاقي قطعي ملزم مطلق وكوني.. أنّه نوع من المصالحة بين اتيقا المبادئ واتيقا النتائج التي ميّز بينهما ماكس فيبر في كتابه العالم والسياسي معتبرا أنّ: كل مجال الفعل البشري يمكننا أن نردّه الى قاعدتين متناقضتين: اما أن نفعل من دون احتساب لنتائج أفعالنا أو أن نفعل اثر حساب دقيق لنتائج أفعالنا.. هو الفرق بين سلوك المحتجّ والمعارض والنقابي وأفعال يريد بها فيبر مسؤولية منذ البداية عن نتائج أفعالها...

3. لا فاصل من هنا فصاعدا بين الخوف على الانسان والخوف على الطبيعة.. اذ لا امكانية لبقاء الانسان من دون المحافظة على مسكنه الأصلي أي الأرض. ان جوناس يريد بذلك توجيه عقل الانسان الحالي الى منطقة مغايرة للأفق الحداثي: اذا كانت العصور الحديثة منذ قرنين من الزمن قد اشتغلت على فلسفات لضمان حقوق الانسان وتحصينه بوصفه وفق تشخيص كانط "غاية في حدّ ذاتها" فإنّ القرن العشرين مطالب بالتفكير في فلسفة تضمن حقوق الطبيعة بما هي شرط امكان استمرار الانسانية نفسها.. لا مستقبل على الأرض بدون ضمان استمرارية الأرض نفسها..

4. انّ مشروع اتيقا المسؤولية لهانس جوناس هو نوع من ردّة الفعل الفلسفية على كتاب ارنست بلوخ بعنوان "مبدأ الأمل.. وهو في ذلك انما يختصم رأسا الى اليوتوبيا الماركسية عبر ارنست بلوخ.. يتسائل جوناس في بعض صفحات الكتاب "آيها أقدر على المراهنة ضدّ الخطر الذي يهدّد وجود انسان عصر التكنولوجيا؟" يجيبنا بأنّ "مبدأ الأمل لارنست بلوخ هو بمثابة العبارة الأساسية التي تعبّر عن الرؤية التقدّمية للعالم".. ويضيف أنّ "ارنست بلوخ هو اليوتوبي بامتياز".. لكن هل مازالت اليوتوبيا قادرة على مواجهة خطر التكنولوجيا الحديثة؟ يعتبر جوناس أنّ الماركسية هي يوتوبيا من نوع خاص.. بل هي "الوريث الشرعي للاديان".. أو هي "آخروية جديدة" (ص 195). ورغم اشتراك جوناس مع الماركسية في تشخيصها لدلالة الحضارة التكنولوجية بوصفها تقوم على شطط الرأسمالية فإنّه يدعو

هذه الفلسفة الى ضرورة التخلي عن النفس اليوطوبي لآته غير قادر على مواجهة مخاطر التكنولوجيا الحالية.. على الماركسية أن تتحول من دور المنقذ من كابوس الرأسمالية الى دور من يمنع الأذى عن الانسانية ومن يكتفي بالاستباق على الكارثة.

ضدّ مبدأ الأمل الحالم بمستقبل أفضل وبعجتمعات لاطبقية يقترح علينا جوناس مبدأ المسؤولية الذي يبيّن اليوطوبيا من أجل مسؤولية فعلية تاريخية وناجعة وكفيلة بضمان وجود البشر في العالم وبضمان امكانية المستقبل. أنّه يعتبر أنّ "خوفاً منّا عن المنفعة خير من أمل لا ينفع" (ص 196)

6. يعترف جوناس بأنّ اليوطوبيا قيمة سيكولوجية هامة وناجعة في التعلق بالمستقبل وذلك لأنها تستهوي البشر وتدفعهم الى الفعل والتضحية.. ومع ذلك فهو ينبّهنا الى ضرورة التحرر من الأسطورة من أجل حماية الوجود البشري.. لقد آن الأوان أن تعي الانسانية بضرورة التحرر من هذا الحلم الماركسي المراهق القائم على الأمل في مستقبل أفضل.. وذلك أنّ هذه اليوطوبيا مثلما أنجزها كتاب مبدأ الأمل لارنست بلوخ أنّها هي قائمة في جوهرها على الحلم التنويري لايدولوجيا التقدم.. أمّا وقد صار مستقبل البشر مهدد بالكارثة اثر الأزمة الايكولوجية الحادة فعلىنا تغيير خططنا في تنضيد امكانية أن يكون لنا مستقبل أصلاً.. مع اتيقا المسؤولية لهانس جوناس لم نعد بحاجة الى يوطوبيات حاملة بالتقدم انما نحتاج بالأحرى الى تدربّ عسير على ضرب من المسؤولية ازاء شروط امكان الحياة على الأرض..

7. ازاء الكارثة نحن نحتاج الى استكشافية الخوف بدلا عن الحلم الرومانسي.. تلك هي الفرضية الكبرى التي توجّه مشروع اتيقا المستقبل لهانس جوناس.. انّ ما يسميه جوناس "استكشافية الخوف" هو الفكرة الناطقة لمشروع مبدأ المسؤولية.. وذلك يعني تحديداً أنّ الأمر يتعلق بتأويلية مغايرة للانسان نفسه بوصفه لم يعد ذاتا حرة مستقلة كونية وقادرة على التوجه نحو الخير الأسمى. مجرد قانون وحيد لأخلاق الواجب والضمير الخلقي والارادة الطيبة.. بل صار مسؤولا الى حدّ النخاع مورط الى حدّ اللعنة بما ترتب عن العقل التكنولوجي المعاصر من تهديد لامكانية استمرار النوع البشري نفسه. استكشافية الخوف

تعني في هذا السياق تحديدا مهمة جديدة للفلسفة هي: استشعار الآثار الكارثية البعيدة للتكنولوجيا المتقدمة والاستباق عليها والتنبيه على مخاطرها قبل أن تقع.. أنطولوجيا كاملة لمستقبل يقرئه الفيلسوف بعيون الخوف على الانسان تقع من شر أفعاله بدلا عن عيون التأمل الفارغ لميتافيزيقا لم تعد تصلح لأحد.. انّ الخوف على مستقبل البشر والطبيعة وحده كفيل بأن يدفعنا الى الفعل والتوثب نحو ما بوسعه أن يدفع الأذى عن حضارة تهدد الانسان بالانقراض.. وحده الخوف الاتيقي كفيل بأخذ مصير العالم مأخذ الجد.. لكن علينا أن ننبه على مفهوم هذا النوع من الخوف الفلسفي.. أنّه خوف استكشافي أي فرضي خيالي يستفزّ ويستشعر عن بعد، وينذر وينبّه على الخطر المحدق.. وهو خوف ليس فيه أيّ مشاعر ارتكاسية أو وعي تعيس أو قيم عدمية سالبة من قبيل التكبّي أو اليأس أو التشاؤم أو الشفقة.. الخوف الاستكشافي الذي يقصده جوناس هو خوف روحيد فلسفي مسؤول وليس هو بالخوف النفسي على طريقة التصور الذئبي الذي قدمه هوبز للانسان.. فالشرّ الذي يهدّد الانسانية الحالية ليس هو في شيء بالشرّ الكامن في طبع البشر، انما يتعلق الأمر بشرّ خيالي لكنه ممكن الوقوع وهو يهدد فعلا امكانية المستقبل عينها..

8. انّ اتيقا المستقبل لهانس جوناس هي اتيقا للحياة مفتوحة على البعد الايكولوجي وهي بذلك تتخذ من مطلب "البقاء" بدلا عن "حُسن البقاء" واجبا أوّلا لها. لذلك فليس من حقّ انسان الحضارة التكنولوجية المتقدمة أن يستعمل أيّ شيء من شأنه أن يدمّر امكانية الحياة على الأرض. انّ ما يلزمنا لردع الجنون التكنولوجي الطافر والمسعور هو بحسب جوناس القطع مع الرأسمالية واستعادة بعض من مبادئ الماركسية مع التحرر من يوطوبيا ارنست بلوخ لطابعها الاسكاتولوجي المشطّ.

9. ورغم ذلك لا يتعلق الأمر في هذا المشروع الفلسفي لاتيقا المسؤولية لهانس جوناس بالتشكيك في أهمية مكاسب العلم الحديث انما بالتنبيه على مخاطر تطبيقاته التكنولوجية.. لذلك يراهن جوناس لا على تحطيم العقل التكنولوجي بل على تغيير جذري لماهية الفعل البشري نفسه.. ربّ تغيير يقتضي ضرورة اعادة النظر في ماهية السياسة نفسها.. غير أنّ ما يستطيعه الفيلسوف ليس

/ تغيير الساسة ولا أن يصبح هو السائس لشؤون البشر بل بوسعه فحسب التفكير بأمر قطعي للمسؤولية.. على شاكلة الأمر القطعي الكانطي.. لكن في حين يقول الأمر القطعي للواجب الكانطي "اعمل بحسب ما يتفق مع القاعدة التي تمكّنك من أن تريد لها أن تكون في نفس الوقت قانونا كونيا" فإن الأمر القطعي الأنطولوجي للمسؤولية يصوغه جوناس كما يلي: "اعمل بالطريقة التي تكون فيها نتائج عملك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض". (ص 30).

ويبدو أن كانط هو أول فيلسوف كان قد قرأه جوناس في حياته الفلسفية.. حيث صرّح في أحد أعداد مجلة الدراسات الفينومينولوجية ما يلي: "لقد كانت قراءتي الفلسفية الأولى ولم أعد أذكر وفق أية صدفة سعيدة، هي قراءتي لكتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط، حيث اعتقدت حينها أنني بصدد العثور على ايتوس للأنبياء بما هو مذهبا عقليا". ويبدو حسب هذا التأويل الذاتي لجوناس أن أخلاق كانط كانت بمثابة الاستهلال الذي دفع بهذا الفيلسوف الى أخذ الفلسفة العملية مأخذ الجد..

10. وعلينا أن ننبه ههنا اذن على أن هذا المشروع الاتيقي لهانس جوناس انما يتموضع في منزلة وسطى بين ميتافيزيقا الأخلاق لكانط وجينالوجيا الأخلاق لنيته.. أي بين التأسيس الميتافيزيقي الترنسندنتالي للاتاريخي لأخلاق الواجب وجينالوجيا نيته المزعزعة لقيم الخير والشر بوصفها "أخلاقا للعبيد".. وبخاصة فضح نيته العميق للمثل التنسكي للكاهن اليهودي الذي يجعل من قيمة المسؤولية قيمة ارتكاسية عدمية... جوناس يستعيد قيمة المسؤولية ويحررها من التأويل العدمي التهريجي لنيته العابث بكل ما له علاقة بالضمير الكتيب وبمحبة العدم.. والجدير بالذكر أن جوناس يغيب نيته تماما من مشروعه ولا يأتي على ذكره الا في مرة يتيمة على طول الكتاب وعرضه.. فنيته في اعتبار جوناس لا يؤمن بالمستقبل لذلك فهو لا يصلح في أفق اتيقا الخوف على المستقبل.. وكأننا بجوناس يردّ في حركة فلسفية خفية وبانفعال يهودي على موقف نيته من الكاهن ومن صنّاع اللاهوت وقيم الضغينة والخطيئة والعقاب والثواب..

11. يتعلق الأمر اذن بمشروع فلسفي اتيقي سياسي عميق يستشعر الخطر الجلي يهدد الحضارة التكنولوجية ويستنفر الساسة والمشرعين والحقوقيين نحو نوع من المسؤولية الأنطولوجية ازاء مستقبل البشر ومصيرهم وعالمهم.. نحن اذن ازاء نوع من السياسة الكبرى للعالم وفق عبارة شهيرة لنيتشة يكون فيها الفيلسوف طرفا مسؤولا على المستقبل.. وهو مشروع فلسفي يمتد الى التفكير بمسائل بيواتيقية وطبية بعيدة المدى من جنس "مسألة تمديد الحياة" وماهية الموت ومعنى الشيخوخة والموت الرحيم والاستنساخ.. الخ. ان نظرية المسؤولية تبدو لنا اذن بمثابة نوع من البيداغوجيا الفلسفية للأطفال أرادها صاحبها استنفارا وتحفيزا للهمم المسؤولة مرانها في ذلك على أمر أنطولوجي يعلو ولا يُعلَى عليه: ضرورة المحافظة على الوجود البشري وبالتالي على الوجود بعامة.. ان "نعم" الأنطولوجية هي بمثابة الواجب الاتيقي الأول..

IV - حدود مبدأ المسؤولية في أفق الإتيقا المعاصرة:

يمكن أن نرسم حدود مبدأ المسؤولية لجانس جوناس من جهات أربع هي نفسها: تخوم لمساحة جملة الدلالة الممكنة لهذا المشروع (39):

1. أما الجهة الأولى فتتعلق بطبيعة هذه الإتيقا بوصفها تنتمي إلى جنس المشاريع التأسيسية الكونية المطلقة للفعل البشري. أن مشروع جانس مازال يعتقد في إمكانية التأسيس للإتيقا تأسيسا ميتافيزيقيا كونيا مطلقا، وهو معني عودته إلى كانط متملكا لصياغته المتعالية لمبدأ أخلاقي مطلق يعتقد جانس كفيلا بتوجيه ناجع للفعل البشري المدجج بآخر تكنولوجيا العصر الحالي. لقد كان جانس يعتقد أن إتيقا في ضخامة التكنولوجيا الحالية ينبغي أن تؤسس بصفة مطلقة وكونية ضمن "الميتافيزيقيا بوصفها مذهباً في الوجود" (40). إلا أن تأسيسا فلسفيا عقليا وكونيا صار اليوم أمرا قابلا للنقد بل هو ينتمي إلى عصر كلاسيكي تجاوزته كبار العقول الفلسفية المعاصرة تلك التي يسكت عنها جانس إهمالا أو تجاهلا أو لا مبالاة - وكلها لا تبرا ذمته بأي حال من الأحوال - ونذكر من هذه العقول: فيتغنشتاين وما يسمى بالتدوين اللغوي الميتافيزيقا، هيدجير وما يسمى بتعطيم تاريخ الأنطولوجيا، دريدا ومشروع

تفكيك الأنطولوجيا. وأما من لا يزال ينخرط ضمن مشاريع التأسيس للفعل البشري من جنس كارل أوتو آبل فإنّ مشروعه الإتيقي ينبي على الاعتراف بطبيعة حوارية حجاجية بيذاتية لكلّ معقولة ولكل خطاب بشري. وهنا تظهر إتيقا جوناس في مرآة إتيقا آبل ضربا من المناجاة الذاتية المغلقة على نفسها وعلى فرضياتها الكلاسيكية التي تجاوزها الزمن المعاصر للفلسفة. فبالرغم من أهمية نظرية المسؤولية التي يعتبرها آبل من أهمّ المشاريع الإتيقية المعاصرة التي ينبغي أخذها "مأخذ الجد" (41) فإنّ إتيقا جوناس التي تعتقد في إمكانية استنباط الواجب من الوجود إنّما تسقط في مغالطة منطقية وهي بذلك تنتهي في عيون آبل إلى إتيقا غير قادرة على استيفاء تأسيس للفعل البشري.

وهنا نشهد كيف تتجاوز إتيقا آبل، التي تعتبر نفسها إتيقا للنقاش مقترنة بالبعد التاريخي للمسؤولية، إتيقا المسؤولية لجوناس التي سقطت في ضرب من "المتافيزيقا الدغمائية". (42) يعتبر آبل إذن إتيقا جوناس، وإن كانت تكمل إتيقا المبادئ الكانطية وذلك من جهة إضافة عنصر التاريخ الذي بالغ كانط في إهماله، إلّا أنّها من جهة التأسيس لمبدأ كونية العدالة، تأسيسا متعاليا وحرّاً من الميتافيزيقيا في آن معا، تسقط هذه الإتيقا فيما قبل أفق الأخلاق الكانطية (43).

2. أمّا العيب الثاني فينكشف في تصوّر جوناس للطبيعة بوصفها منظومة من الغايات: وهنا ينكشف مشروع جوناس مرتدّا بنا إلى تصور مضادّ للتصور الحديث للطبيعة: فالطبيعة مأخوذة ههنا في معنى أرسطي حسمت فيه الفلسفة الحديثة منذ ديكارت وكانط وهيكل وحتى كانط الذي خصّص للغائية كل القسم الثاني من نقد ملكة الحكم (1790) فإن الغائية عنده بقيت في مستوى قرار متعالٍ لميتافيزيقيا "كما لو أنّ" حيث يكون للغاية ضربا من المنزلة التي للأفكار الناعمة في مجال العقل النظري.

3. أمّا العيب الأساسي لإتيقا المسؤولية فهو التصرّ الكوارثي الذي يتبنّاه جوناس للتكنولوجيا الحالية. حيث يبدو جوناس وكأنّه لا يدرك أو هو لا يريد أن يدرك غير الوجه السلبي تماما من التقدم التكنولوجي لعصر التقنية، لنفرض أنّه أقنعنا بذلك فلم يرفض أن يرى في الكارثة والهوة والعدم جزءا من ماهية الإنسان ومن نمط إقامته في العالم بوصفه كائنا قادرا على تحمّل وجوده وعلى

تغييره بكلّ حرية؟ أليس الإنسان ضرباً من التناقض ما بين القدرة على الوجود وعلى العدم والكارثة في آن؟ لم لا نتركه إذن يعيش مغامرة الحلم والكارثة؟ لم نفرض عليه منطقاً لمسؤولية تجد نموذجاً في وصاية الإله - الأب، نموذج لم يعد قادراً على إقناع الإنسانية الحالية؟

4. وهنا نصل إلى الضريبة الكبرى لإتيقا المسؤولية أي مبدأ عدم التماثل بين السائل والمسؤول وهو مبدأ قد يعرّض الأمر القطعي الأخلاقي للمسؤولية إلى اعتراض يكشف آبل عن خطورته:

إتيقا جوناس تفسح المجال أمام إمكانية تطبيقها من طرف إتيقا عنصرية. إن مبدأ المسؤولية لا يستطيع في تأويل آبل له - أن يؤسّس لحق المساواة بين جميع الناس: مثلاً لسكان العالم المتقدّم بالنسبة لسكان العالم الثالث.

ما موقعنا إذن-نحن سكان العالم الثالث - من "مبدأ المسؤولية" لجوناس: ذلك أنّه لا يسأل ههنا إلّا من له القدرة على موضوع المسؤولية: خاصّة وأنّ القدرة هنا هي قدرة عملية تكنولوجية أساساً؟

خاتمة

أي مستقبل لإتيقا جمّعت ضدها ألمع عقول الفلسفة الحديثة والمعاصرة: كانط وماركس ونيتشه وآبل: إنها إتيقا مضادّة لكلّ أمل لذلك أيضاً هي إتيقا خيبات الأمل الفلسفية التي يمكن إحصاؤها كما يلي:

- أولاً هي خيبة أمل فلسفية بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق الكانطية وذلك بتشويهها لمبدأ الواجب الإنساني بمبدأ المسؤولية الكهنوتي.
- وثانياً هي خيبة أمل فلسفية بالنسبة إلى يوطوبيا أرنست بلوخ وذلك بتحطيمها لمبدأ الأمل واستبداله بمبدأ الخوف من الكارثة.
- وثالثاً هي إتيقا مخيبة لآمال نيتشه حيث تعود بالإنسانية من جديد إلى جلباب الكاهن وجدران الكنيسة آملاً في صكوك غفران جديدة.
- رابعاً وجوناس يخيب آمال آبل وهابرماس حيث تصير الإتيقا عنده إلى ضرب من المناجاة الذاتية التي لا تدخل في حساباتها العلاقة مع الآخر من جهة براديقم اللغة وإتيقا النقاش وفرضية الفضاء العمومي.

- خامسا وفيها يَحْيَبْ هانس جوناكس آمال التكنولوجيا حينما يصف كل هذا الجهد البشري في التقدم بالإنسان وفي صنع مصيره بوصفه الكارثة والشر الأقصى.
- سادسا وهي اتقيا تَحْيَبْ آمال العلماء حينما ترتدّ بهم إلى تصوّر غائي للطبيعة كنسته العلوم الحديثة من العقل البشري منذ زمن بعيد.
- وهي سابعا اتقيا تَحْيَبْ آمال المواطن نفسه بوصفه مواطنا نشيطا في المجتمع المدني وذلك بسعيها إلى اعتباره رعيّة/أبناء يزرعون تحت وصاية الحاكم/الأب. خاصة وأنّ هذا المواطن قد دفع الكثير كي ينزع عنه جبة الرعاع ويصير إلى مواطن حرّ يشارك في بناء الفضاء العمومي وسياسته.

المراجع والهوامش:

- 1 - Cf, F. Volpi, « Le paradigme perdu»: **L'éthique contemporaine face à la technique**, in Gilbert Hottois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, H. Jonas et H.T. Engelhardt, Paris, vrin, 1993, p. 163-179.
- 2 - Cf, G. Lebrun, **Kant et la fin de la métaphysique**, Paris, Armand Colin, 1970, PP 2-9.
- 3 - Cf, Francis Fukuyama, **la fin de l'histoire et le dernier homme**, traduit de l'anglais par Denis-Armand Carrel, Paris, Flammarion, 1992, p. 16.
- 4 - Cf, Rainer Rochlitz, « Éthique post conventionnelle de Démocratie», in **Critique**, 1987, N°486, p. 938-939.
- 5 - Cf., F.Volpi, op.cit.
- 6 - « De la gnose au principe responsabilité», un entretien avec Hans Jonas, in **Esprit**, Mai, 1991, PP. 5-21.
- 7 - Cf. Karl Otto Apel, **Éthique de la discussion**, trad.de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, cerf, 1994, PP 28-32.
- 8 - Ibid PP 19-20. Cf. K.O.Apel, "la crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours", in **Hans Jonas Nature et responsabilité**, Ouvrage collectif, Paris, Vrin 1993, PP 93 Sq.
- 9 - Hans Jonas, **le principe responsabilité**, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Les éditions du cerf, 1997, Chap 1er, PP 17-46.
- 10 - Ibid, PP 27-28.
- 11 - M. Heidegger, **Lettre sur l'humanisme**, trad, R.Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 151.
- 12 - Hans Jonas, op.cit, PP 125-129.

13 - وقد ترجم كتاب "مبدأ المسؤولية" إلى الإنكليزية من طرف جوناس نفسه بالتعاون مع

د. هرر D.Herr سنة 1984.

14- Cf., Max Weber, **le Savant et le politique**, Paris, Édition, 10-18, 1959, PP 172-173.

- بالرغم من أن عبارة "اتيقا المسؤولية" إنما هي استحداث فلسفي من تحت ماكس فيبير، فإن قارئ هذا المصنف الاتيقي الضخم، أي مبدأ المسؤولية لجوناس، (ص 328) لا يعثر فيه على ذكر لاسم هذا الرجل (فيبير) إلا في مرتين يتيمتن: في المرة الأولى التي يأتي فيها جوناس على ذكر فيبير (ص 112) عرضا وبين قوسين، وذلك في سياق ينقد فيه جوناس العلم الحديث بعامة ودعاة نزاع القداسة عن العالم بخاصة، حيث يبدو ماكس فيبير لجوناس أهمهم. أما في المرة الثانية فيتكرم فيها جوناس على ماكس فيبير فيخصّص له هامشا مطولا يستنكر فيه انتصار هذا الأخير إلى عقلانية العصور الحديثة القائمة على المحايدة الاتيقي للطبيعة وعلى أطروحة "العلم الحرّ من كل قيمة" وهي في اعتبار جوناس أبشع عيوب هذه العدمية الفلسفية التي أصابت العقل الحديث من ديكرت إلى نيتشه. أنظر نفس المصدر ص. 127.

15- Jons, op.cit, p. 127.

وهنا نستنكر على جوناس تجميعه لفلسفات مختلفة لا تحمل نفس الانشغال الاتيقي في موقف اتيقي متجانس من قبيل جنيالوجيا إرادة القوة لنيتشه ووجودية القرار الأصليل لسارتر وأفق الأنطولوجيا الأساسية لهيدقير. حول علاقة جوناس بهيدقير أنظر Dominique Janicaud, "En guise d'introduction à Hans Jonas "in **Esprit**, 1988, 7-8, PP 163-167.

16- H.Jonas, op.cit, p. 30.

17- Hans Jonas, « La science comme vécu personnel » in **Études phénoménologiques**, n°8, 1988, p. 15.

18- E.Kant, **Œuvres philosophiques**, t.II, Paris, Gallimard, 1985, PP 266-314.

ويتعلق الأمر بالباب الثاني من كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق حيث يخصّصه كانط لبناء نظريته في الأمر القطعي بوصفها الأساس الميتافيزيقي نفسه لفلسفة الأخلاق.

19- Voir «de la gnose à la responsabilité», un entretien avec Hans Jonas, op.cit.

وفيه يصرح جوناس نفسه إلى محاوره قرايش Greisch أي صاحب الترجمة الفرنسية للكتاب حول انشغاله بالغنوص موضوعا لنيل دكتوراه. (1928): بأن انشغاله بالغنوص كان بمحض العرض والصدفة وبأن هيدقير هو الذي شجّعه على اقتحام مثل هذا المجال الجذّاب، وأن فلسفة الغنوص والدين بعامة صارت عنده منذ ذلك العهد إلى انشغال دائم استغرق عنده حياة برمتها (نفس المصدر ص 7).

كيف ينظر فيلسوف الغنوص إلى المسؤولية الأخلاقية غير نظرة الكاهن إلى الخطيئة؟ لمزيد من التعرف على علاقة جوناس بالدين ورأيه فيه أنظر Hans.Jonas, "Heidegger et la théologie ", in **Esprit** 1988, 7-8, PP 172-194.

- F.Mann, "Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré", in Gilbert Hottois, op.cit, PP 237-248.
- 20- Cf., Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », in **Esprit**, Octobre 1990, n°10, PP 72-88.
- Cf., Hans Jonas, « Technologie et responsabilité, pour une nouvelle éthique », in **Esprit**, septembre 1974, n° 9, PP 163-184.
- 21- Hans Jonas, **le principe responsabilité**, op.cit, PP 30, 128-129.
- Cf., A.M.Roviello, « L'impératif Kantien face aux technologies nouvelles » in **Hans Jonas Nature et responsabilité**, op.cit, PP 49-68.
- 22- Hans Jonas, **LE principe responsabilité**, op.cit, p. 72, Cf., Jacques Dewitte, « Préservation de l'humanité et image de l'homme » in **Études phénoménologiques**, n°8, 1988, p. 3.
- 23- Hans Jonas, op.cit, p. 112.
- 24- Cf., Gilbert Hottois, « une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H.Jonas », in **Hans Jonas nature et responsabilité**, op.cit, PP 17-36.
- 25- Stracham Dounelley, « Hans Jonas, la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité », in **Études phénoménologiques**, Op.cit, PP 77-90.
- 26- « De la gnose à la responsabilité », op.cit, p. 16.
- 27- Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, op.cit, PP 136-139.
- 28- Ibid, PP 139-140.
- 29- Ibid, PP 49-54.
- 30, Cf., Bernard Sève, « la peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion », in **Gilbert Hottois**, oip.cit, PP 107-125.
- 31- Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, op.cit, PP 211-212.
- 32- Ibid, Note p. 238.
- 33- Ibid, p. 218.
- 34- يشتغل نيتشه على ظاهرة المسؤولية في المقالة الثانية من **جينياالوجيا الأخلاق**. وتبدو هذه الظاهرة في تشخيص نيتشه لها بوصفها اختراعاً مسيحياً. إن المسؤولية تعني بالضبط عند نيتشه الإحساس بالخطأ، الإحساس بالذنب، إن الكاهن المسيحي هو إذن من اخترع قيمة المسؤولية: "فقط في يدي الكاهن، هذا الفنان الحقيقي للشعور بالخطأ بدأ هذا الشعور يتشكل".
- ويعلق دولوز على **جينياالوجيا الأخلاق** بوصفها تحتوي على أول سيكلوجيا للكاهن قائلا: "إن ذلك الذي يعطي للضعيفة شكلها، ذلك الذي يوجه الانتماء ويتابع مسعى الانتقام وذلك الذي يتحرراً على قلب القيم، إنما هو الكاهن، وبوجه أحص هو الكاهن اليهودي أو الكاهن في شكله اليهودي".

- Cf., G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie**, Paris, P.U.F, 1962, p. 144.
- C.f, Nietzsche, **Généalogie de la morale**, Ed, livre de poche, librairie Générale Française, 1990, 2ème dissertation, § 2, 3ème dissertation, § 20.
- 35- Ibid, p. 214.
- 36- Cf., E.Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine universelle du droit*, § 17, in **œuvres philosophiques**, t.III, Paris, Gallimard, 1986, p. 527.
- 37- Cf., E.Kant, La religion dans les limites de la simple raison, in **œuvres philosophiques** op.cit, PP 29-70.
- 38- Cf., Alexis Philonenko, **La théorie kantienne de l'histoire**, Paris, vrin, 1986.
- Cf., Y.Yovel, **Kant et la philosophie de l'histoire**, Paris, Klincksieck, 1989.
- 39- Cf., Gilbert Hottois, Op.cit, PP 14-24.
- 40- Hans Jonas, op.cit, p. 72.
- 41- Karl Otto appel, **Éthique de la discussion**, op.cit, p. 28.
- 42- Ibid, p. 30.
- 43- Ibid, p. 32.

كارل بویر

(1994-1902)

كارل بوبر والابستمولوجيا الثورية

من الأنساق المغلقة إلى الانفتاح النقدي

أ. زروخي الشريف

أستاذ فلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة

بجامعة سطيف

بوبر والمشروع الفلسفي

إن المشروع الفلسفي لـ "كارل ريموند بوبر" (Karl Popper) (1902-1994) يتموقع ضمن خط البحث في الفلسفات ذات التوجه النقدي، والنقد الفلسفي عموماً يهدف إلى إيقاظ الوعي الإنساني، وبعث القدرة على الرفض، رفض التصورات والقيم والمقولات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان وتحرمه حقه في التفكير المستقل، وتقيد قدرته على الفعل المبدع، والهدف الدائم للنقد هو الحيلولة دون ضياع الإنسان في واقع مزيف، أو أن يستسلم لحقيقة كاذبة أو يعتقد في أفكار وأنماط سلوكية مغرقة في وهم قدسيته وتعاليتها الزائفة عن النقد.

كما أنه -المشروع البوبري- يتموضع في امتداد حركية الابستمولوجيا الثورية، ويعد "كارل بوبر" امتداداً للتراث النقدي الذي تأسس على يد "كانط" Kant الألماني الذي أسس للفلسفة النقدية من خلال أعماله "نقد العقل الخالص" critique de la raison pure و"نقد العقل العملي" critique de la raison pratique في حقل المعرفة الفلسفية، ويستمر التراث النقدي في التبلور مع هيغل "Hegel" في الفكر الإنساني وماركس "Marx" في النقد الاجتماعي، مروراً بادموند هوسرل "Husserl" وهيدير "Heidiger" وكذلك ميشال فوكو M. foucault وجاك دريدا J. derida.

في ظل هذا التراث الخلاق استطاع "بوبر" هو الآخر المساهمة في التراث النقدي بإحداث ثورة "كوبرنيكية" في حقل أكثر تخصصاً وهو فلسفة العلوم التي تبلورت على يد فلاسفة امتهنوا العلم وخبروا المنهج العلمي، واقصد حلقة "فيتا".

وشهرة "بوبر" تعود إلى سنة 1934 وهي السنة التي نشر فيها كتابه "منطق الكشف العلمي" معتمدا المنهج النقدي في قراءته للمعرفة العلمية التي انبثقت من حلقة "فيينا" والتي انتمى إليها بوبر وساهم في إنضاج مشروعها بمقالاته¹، لكن بوبر كان يؤسس للثورة على فكرة الأحادية العلمية، مقحما مقولة "قابلية التكذيب".

وظل بوبر على الهامش غير معروف على مستوى عالم النظريات إلى آخر الخمسينيات عندما تزعم معارضة مدرسة "أكسفورد" التحليلية اللغوية الوفية لأعمال "فتجنشتاين" Windgjinstein، وخاصة كتابه (رسالة منطقية فلسفية- 1918) في هذه الرسالة يعلن "فتجنشتاين" عن الوظيفة الجديدة للفلسفة، حيث يقول: «إن المنهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا: ألا أقول شيئا إلا مما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي، أي شيء لا علاقة له بالفلسفة»².

لكن سرعان ما ينفصل "بوبر" عن الفلسفة المعاصرة له، بموقف نقدي تشكل ونضج وتطور بمساعدة زملائه في مدرسة "لندن للاقتصاد"، وبسرعة ينتقل "بوبر" من الهامش إلى المركز رغم رفضه لكل المركزية بفضل المناقشة المثيرة والمستتيرة التي جمعتها بأعضاء مدرسة "فرانكفورت" بزعامة "تيودور ادورنو" "T. odorno"، و"هوركهبايمر"، و"هربرت ماركيز" "marcuse Herbert".

وهذا التحول صاحبه تحول في اهتمامات "بوبر" فمن ابستمولوجيا العلوم الدقيقة إلى ابستمولوجيا العلوم الاجتماعية، وهو ما تكشف عنه كتاباته خاصة "عقم المذهب التجريبي" و"المجتمع المفتوح وأعداؤه".

وقلت بوبر المعرفي ارتبط في الأصل بمشكلة معيار تصنيف النظريات العلمية متسائلا: "متى تصنف النظرية علمية؟ وهل هناك معيار للصفة العلمية للنظرية؟"³.

1 كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية للطباعة، والنشر 1986، ص 20.

2 لودفيغ فتجنشتاين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 52.

3 Karl Popper L'univers irrésolu plaidoye pour l'indeterminism traduction française de Renée Bouveresse Hermann éditeurs des sciences des Arts paris 1984 p. 35.

ولم يكن بوبر يعاني قلق الإجابة بقدر ما كان يعاني قلق البحث عن المعيار والمرجعية التي يجب أن تعتمد في التمييز بين العلم واللاعلم في ظل وضعية تاريخية عاشها عرفت انتشار جملة من النظريات كلها تدعي العلمية والصرامة المنطقية، مثل نظرية "الاستقراء" الكلاسيكية والحديثة ونظرية "كارل ماركس" التاريخية، ونظرية "سيجموند فرويد" (1856-1939 - sigmand Freud) في التحليل النفسي.

وقد عبر "بوبر" عن قلقه المعرفي في ظل الوضعية التاريخية التي تواجه فيها بقوله "كنت اعرف أشهر الأجوبة المقبولة حول مشكلتي، وهي أن العلم يتميز عن اللاعلم، عن الميتافيزيقا بمنهجها الامبريقي الاستقرائي أساسا، لكن هذه الأجوبة لم تقنعني بل على العكس لقد صغت مشكلتي كمشكلة تميز بين المنهج الامبريقي الأصل وبين المنهج الامبريقي المزيف"¹ وسنطلق من الإشكال الذي عناه "بوبر" لفهم مشروعه الاستمولوجي في أبعاده الكبرى دون التركيز على الجزئيات وإن كانت مهمة.

إن النقد الذي مارسه بوبر شمل كل الفلسفات التقليدية تقليدية المنهج والمقولات كما شمل الوضعية المعاصرة الأمر الذي أكدته "غاستون باشلار" (التوجه النقدي لبوبر). والصعوبة التي تعترضنا ونحن ندرس مشروع بوبر هي صعوبة تصنيفه في مذهب أو تيار بعينه فهو العقلاني واللاعقلاني، وهو التجريبي والناقد للتجريبية، إن فلسفة بوبر تتمتع عن التصنيف أو النمذجة والتنميط التقليدي، لذلك وبعيدا عنها، سأحاول تتبع المشروع في أبعاده الكبرى:

1 - ابستمولوجيا بوبر:

تعامل بوبر مع المعرفة بصفة عامة تعاملًا حذرًا، فنجد أنه يرفض القول بالمطلقية ويرفض مقولة اليقين، التي تشكل عائق أمام مستقبل المعرفة الإنسانية يقول "علمنا ليس معرفة حقيقة: لا يمكن الادعاء أبداً أنه وصل إلى الحقيقة ولا حتى إلى بدائلها مثل الاحتمال"².

Karl Popper teleration and Intellectual reponsabilty in Radnitzky 1
Reflexion sur poppre p. 80.

Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique traduit de l'Anglais 2
Par N Thyssen-Rutten et philippe devaux avec une preface de Jaques
monod payot paris 1974 p. 285.

هذا القول فيه نقد للفلسفات الكلاسيكية التي ارتكزت على مقولات إذا فككتناها وجدناها، اكبر عائق إبستمولوجي أمام تطور العلم، ومن المقولات التي فكك بنيتها بوبر "المطلق" و"اليقين" و"الحتمية" و"الثبات"، ولم يستثن بوبر تياراً أو مدرسة سواء كانت عقلانية أو تجريبية، يقول "الاختلافات بين التجريبية الكلاسيكية والعقلانية هي أقل تشابهاً، وإن كليهما مخطنتين رغم أنني شخصياً تجريبي وعقلاني إلى حد ما، لكنني اعتقد أن الملاحظة القوية والعقل لكل واحد منها دور هام يلعبه، هذه الأدوار قليلاً ما تشبه الأدوار التي وصفها المدافعون عنها الكلاسيكيون وأكثر تخصيصاً سأحاول أن أبين أن لا الملاحظة ولا العقل يمكن وصفهما كمصدر للمعرفة بالمعنى الذي يدعي به كمصدر للمعرفة في وقتنا الحاضر".¹

واعتمد بوبر المنهج النقدي التحليلي أو ما يعرف "بالعقلانية النقدية"² التي ترفض ما يسميه المفكر و"ثن اليقين"، وثن أنتج دوغمائية اقضائية أو مركزية تعتقد في المصدر الأولي أو الفطري، إنها تنكر للنقد وتدعي القدرة على ترجمة وتفسير الكون واستيعابه في أبعاده الكلية.

ويطلق بوبر على كل فلسفة تعتقد في "الوثن" أو "المطلق" و"الدوغة" Dogma بالفلسفات الذاتية المسكونة بالنزعة السيكلوجية والاجتماعية³، لأنها تجعل من الذات مرجعية للمعرفة سواء تعلق بذاتية العقل المتعالية، أو بسذاجة الحواس، وإذا كان "بوبر" يرفض كل ما هو بديهي وفطري وحسي ساذج، فهذا يعني أن النقد ينسحب على كل من "ديكارت" و"لوك" و"دافيد هيوم".

وينطلق "بوبر" من موضوعية المعرفة فنجد أنه يدعو إلى العمل على تحرير الباحثين والعلماء وحتى الفلاسفة المهتمين بشأن المعرفة من الأحكام المسبقة التي سكنت أذهانهم وسيطرت على عقولهم، لتتحول إلى سلطة تمارس التوجيه إلى

1 Karl Popper Conjectures and Refutations the Growth of scientific Knowledge Harper touchbooks Newyok and evanston 1965 p. 50.

2 انظر كامل محمد محمد عويضة: كارل بوبر فيلسوف العقلانية، ط1، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1995.

3 انظر لخصر مذبوح: كارل بوبر ومشكلة المعرفة الاستقرائية، ضمن كتاب جماعي مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، إشراف الزواوي بغورة، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، 2001، ص 124.

المطلق واليقين دون أن يشعر الباحث بسلطة الموروث الذي يسبح عقله، هذا السيكوا اجتماعي في الغالب يتعارض مع المنهج العلمي الصحيح، وعقلانية "بوبر" النقدية هي الأخرى تستند إلى جملة من الإجراءات لانجاز مهمتها.

2- المهمات النقدية لعقلانية بوبر:

أولاً: تحطيم الحصانة التي أحاطت بالنظريات العلمية ونقلها من إطار اليقين والثوقية إلى إطار الفرض، لتصبح النظريات العلمية مطالبة بالتخلي عن "وثن اليقين"، لأن اليقين مستحيل التحقق موضوعياً وإن كان ممكننا ذاتياً، ويستبدل "بوبر" "اليقين" بمقولة "التخمين" Conjecture، إذ يقول "تسقط واحدة من قلاع الظلامية التي تقف حاجزاً على طريق التقدم العلمي، إن الرجل المستسلم لهذا الوثن لا يجمع فقط جسارة أسلنتنا، لكن فضلاً عن هذا يعرض للخطر جديدة ونزاهة اختباراتنا".¹

إن عقلانية "بوبر" ثورة على الأنساق الكلاسيكية التي تعد أنساق مغلقة Systems clos على ذاتها لا تملك روح ملاحقة التطورات الجديدة في حقل المعرفة العلمية، بل تساهم في تعطيل حركية التقدم، لذلك نجد "بوبر" في كل مرة يهدم مبدأ ويقدم بديلاً فبعد تفنيد الأنساق المغلقة ومصادرها ومسلماها يقدم لنا مبدأ مغاير وهو "الانفتاح النقدي" Louverture critique² هذا المبدأ يلغي مقولات "اليقين" و"الدقة" و"البديهية" مقولات إنبت عليها المعرفة في صورتها التقليدية كما هو حاصل في النسق الديكارتي.

أما مقولات المعرفة بصورتها المعاصرة كما يتصورها "بوبر" فيجب أن تتأسس على "القابلية للتكذيب" و"التفنيد" و"الاختبار" و"الخطأ"، ويلتقي هذا الطرح بتصور "العقلانية التطبيقية" عقلانية "غاستون باشلار" (G. Bachelard - 1884 - 1961) التي تستند إلى مقولة الخطأ والهدم وإعادة البناء هذه هي العناصر المشكلة لابتستمولوجيا باشلار والتي يجب على الفيلسوف أن يعتمدها في قراءته للنظريات العلمية أو لتاريخ المعرفة البشرية يقول «... على الفيلسوف إن هو أراد أن يستوفي

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 286.

2 انظر حسين علي: مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة، ط1، دار المعارف، 1994

كل دروس العلم المعاصر أن يتخذ الطريق المعاكس لهذا المبدأ الاستيمولوجي، سيكون عليه أن يناهض تاريخية التجربة بل وتاريخية ما هو عقلائي...»¹.

يقف "غاستون باشلار" من من الاستيمولوجية موقف الفيلسوف، لان الاستيمولوجية بالنسبة له يجب أن تكون بجانب الفلسفة، باعتبار العلوم تحمل الخصائص الجدلية التي يحملها عقل الفيلسوف، لهذا تصبح الاستيمولوجية مبحثا فلسفيا جدليا يراجع نفسه باستمرار. وهذا ما توفرت عليه عقلانية "بوبر" النقدية المنفتحة التي تنطلق من الاعتراف بالخطأ ثم تعمل على تجاوزه بالمحاولة النقدية يقول بوبر: "إن التصور الخاطي للعلم يتكشف في التعطش للدقة، إن ما يقوم به رجل العلم ليس امتلاك معارف وحقائق غير قابلة للتكذيب، لكن البحث العنيد والناقد الجسور للحقيقة".²

إن الخطأ والنقد والتفنيد والتكذيب وإعادة البناء، هي المقولات التي تؤطر المعرفة الموضوعية في التصور البوبري، والملاحظ في ظل الحضور القوي للمفاهيم المتجاوزة والمختركة لكل ما هو كلاسيكي غياب الذات العارفة، ذات كانت مركز المعرفة التقليدية سواء في النسق "الديكارتي" أو في النسق "الكانطي".

فديكارت مثلا إشتغل على الكثير من الأسئلة، منها سؤال المعرفة كيف أعرف؟ وجعله أساس فلسفته، وكان جوابه في كتابه "مقالة الطريقة" [1637 - method discourse de la و"تأملات ميتافيزيقية" (1641 - Meditations métaphysique) فيها وضع قواعد المنهج العقلاني، الذي أصبح فيما بعد سبيل الكثيرين، من أمثال "مالبرانش" (1638-1715 - Malebranche) بفرنسا و"باروخ سبينوزا" (1672-1777 Barueh Spinoza) بهولندا، و"لينيتز" (1646-1716 - Leibniz) بألمانيا.

وكان هدفه - "ديكارت" - «نقل المعرفة وموضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء، ومن نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا (...) والتخلي عن النظر بعين الله إلى العالم»³.

1 G. Bachelard *activité rationaliste de la physique*. contemporaine. ED. P.U.F. 1970. p. 27.

2 Karl Popper *la logique de la Decouverte scientifique*. op cit. p. 287

3 فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم بيروت. (د. ت) ص 195.

إن العقلانية "الديكارتية" عقلانية ذاتية بل مغرقة في الذاتية لأنها تؤسس للمعرفة على مقولة البدهاء والوضوح وأولوية الفكر عن المادة، هذه الثنائية التي طبعت الفكر "الديكارتية" جعلت منه نسقا مغلقا لأن النتائج المترتبة عن المنهج الديكارتية تصير مكتملة ونهائية ومتسقة، إذ لا يمكن الفصل بين فلسفة المعرفة وفلسفة الوجود.¹

لهذا كان النقد البوبري معني رأساً بنقد العقلانية الديكارتية، وقد يسيء البعض فهم النقد الذي يمارسه بوبر على المصادر والمسلمات ويفككها لدرجة إلغائها، لأنه في نفس الوقت يلغي العقلانية العلمية بدعوى أن النقد لم يستثن حتى مقولة الاستقراء؟. فنجدته يقول "بعد انهيار الإمبراطورية النمساوية، حدثت ثورة في النمسا فامتلات الساحات بالشعارات الثورية وبالأفكار وبنظريات جديدة المتهورة غالبا، من ضمن النظريات التي نالت اهتمامي نظرية "اينشتاين" حول النسبية التي كانت أهمها جميعا النظريات الأخرى كانت النظرية الماركسية في التاريخ ونظرية التحليل النفسي الفرويدي أو الادلرية المسماة "علم النفس الفرويدي"².

في هذا النص نشعر بمعاناة بوبر وقلقه المعرفي عندما يحاول مقارنة هذه النظريات بنظرية النسبية "لاينشتاين" متسائلا كيف تنجح نظريات لا تعتمد الاستقراء وتغيب نظرية تعتمد الاستقراء والتجربة؟.

هذا السؤال فيه إحالة إلى مشكلة الاستقراء العلمي. وعبر "بوبر" عن حيرته من انتشار نظريات وأفكار تكاد تلامس الواقع بقوله "لقد شعرت طيلة خريف 1919 ببداية إحساسي بعدم الرضا بهذه النظريات الثلاث: النظرية الماركسية في التاريخ، نظرية التحليل النفسي الفرويدية ونظرية علم النفس الفردي لادلر، وبدأت أشك في ادعاءاتها للصفة العلمية. مشكلتي أخذت الصيغة البسيطة "ما الغريب في الماركسية والتحليل النفسي وعلم النفس الفردي؟ لماذا هي مختلفة عن النظريات الفيزيائية، عن نظرية "نيوتن" وخصوصا نظرية النسبية؟"³

1 سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 - منقحة ومزودة- لبنان، 1989، ص 19.

2 Karl Popper Conjectures and Refutations op cit. p. 31.

3 Jen Beaudouin karl popper presses universitaires de France 3eme edition paris 1989. p. 04

وبعد دراسة تحليلية ونقدية يكتشف "بوبر" المشترك بين النظريات الثلاث وهي القدرة على التفسير على الطريقة اللاهوتية. والقدرة على الإسقاط في قراءة الظواهر الإنسانية معتمدة ترسانة مفاهيمية مستوحاة من معاناة الناس الاجتماعية والنفسية وحتى التاريخية مثل "صراع الطبقات" في الإيديولوجية الماركسية و"الكبت" في نظرية "فرويد"، ولكن انتشار هذه النظريات لا يعني تمتعها بالشرعية العلمية، وعدم انتشار النسبية لا يعني فقدانها للشرعية العلمية.

ثانياً: عقلانية "بوبر" ترفض الشك بمعناه الكلاسيكي الذي يريد صاحبه رد كل شيء إلى البداهة واليقين، ويدعو في المقابل الدارس إلى اعتماد الشك كسبيل لتأسيس الفرض العلمي وفق شروط منطقية صارمة قادرة على إحداث التماسك أثناء الاختبار كإجراء يقرر الصدق من عدمه.

إن النظرية العلمية في التصور البوبري لا تستمد صلاحيتها من مصادرها وأسسها ومسلماها، إنما تستمدّها من الواقع والصراع المستمر مع الواقع، لأن الإنسان مطالب بخلق الانسجام مع الطبيعة والتأقلم معها، وهذا مشروط بتوظيف كل الإمكانيات التي يتوفر عليها الإنسان، والتي يمكن أن يحصلها بفعل احتكاكه بالطبيعة، مما يعني أن "بوبر" يدعو إلى التخلي عن إنسان الفلسفات التقليدية التي قدمت الإنسان على أنه وعي مدرك وعقل خالص، أما إنسان بوبر فتمتزج فيه كل المكونات من عقل ومشاعر وحواس، من وعي ومقابل الوعي اللاوعي إنسان الخطأ والمعرفة، إنسان الميتافيزيقا، ميتافيزيقا ألغيت بفعل الصراع المذهبي، تحت قوة التجريبية التي أقمت بالخواء.

إن ابستمولوجيا "بوبر" تستند إلى كل المصادر كما أنها تمارس النقد على كل المصادر يقول "نحن لا نعرف نحن لا نستطيع إلا التخمين"¹

لا توجد معرفة ولا نملك حقيقة بل الموجود محاولة في المعرفة وتخمين في الحقيقة، ورفض المعرفة ونقد الحقيقة يعني أن "بوبر" يميز بين الميتافيزيقا والعلم، والاختلاف متعلق بنوع الفرض في كل منهما، فالفرض العلمي فرض امبريقي قابل للاختبار والتحقق، أي يمكن معرفة درجة الصدق والخطأ التي يتضمنها، أما الفرض الميتافيزيقي فلا يتوفر على قابلية الاختبار والتحقق، وهذا لا يمنحنا حق إلغائه أو الحكم بأنه لا يحمل معنى.

عودة "بوبر" لمسائل الميتافيزيقا هي عودة نقدية على الوضعية المنطقية بزعماء "فتجنشتاين" وعودة "لكانط" الذي يرفض رفض الميتافيزيقا باسم العلم، لان الكثير من القضايا العلمية انبثقت من صلب الميتافيزيقا والأسطورة والخرافة "الأفكار الميتافيزيقية والأفكار الفلسفية كانت ذات أهمية قصوى للكيمولوجيا، من طالبس إلى اينشتاين، من الذرية البدائية إلى التأملات الديكارتية حول المادة، من تأملات "جلبرت" "نيوتن" "ليبنتز" و"بيسكوفتش" حول القوى، إنها الأفكار الميتافيزيقية هي التي فتحت لهم الطريق"¹

حضور الميتافيزيقا في الحقل المعرفي لا يقاوم لان العلم اليوم أصبح يتحدث لغة ميتافيزيقية، لكن بعد أن تمر بالفحص والنقد والاختبار حتى تمتلك إرادة التماظهر في حياة الناس، لذلك "يجب أن يبدأ العلم بالأساطير وينقد الأساطير، وليس بتكويم ملاحظات، ولا باختراع تجارب، لكن بالنقاش النقدي للأساطير"²

ولعل هذا هو طابع الفلسفات البعدية مابعد الحداثة post modernité التي نزعزت إلى تفكيك كل ما هو نسقي، وهذا هو المقصود "بالانفتاح" في التصور البوبري، الانفتاح كمنهج على كل البنى المعرفية، بداية من الأسس وصولاً إلى النتائج.

يعتمد "بوبر" التصور الجدلي في بناء المعرفة العلمية، لأننا نجده يبحث في علاقة العلم بالطبيعة معتمدا المسألة عن دور الطبيعة في بناء معارفنا وعن دور العلم في تبصيرنا بالطبيعة؟³ فكلاهما جزء من الآخر، وهذه الجدلية بين الطبيعة والإنسان تحدث عنها "هيجل" في نسقه الجدلي كما أكدها "ماركس" في ماديته.

لكن "الابستمولوجيا في صورتها الكلاسيكية" باتت عاجزة عن فهم العلاقة بين الإنسان والكون، لأنها تجعل المعرفة في صورة تقابل بين ذات وموضوع، كما أنها تعتمد مقولة الحتمية والاعتقاد في صرامة الطبيعة من جهة، ومن جهة ثانية

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique traduit de l'Anglais.op cit p. 16.

2 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique traduit de l'Anglais.op cit p. 16

3 انظر ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم والمشكلات المعرفية، دار النهضة العربية والنشر، بيروت لبنان، 1986.

اعتقادها أن الذات تفرض تصوراتها على الموضوع يجعل من المعرفة ذاتية غير قابلة للمراجعة أو النقد. كما أنها تعتقد في "اليقين"، هذا التصور ترفضه "ابستمولوجيا" "بوبر" لاعتقادها في الصيرورة والتحول، بدل الثبات، تعتقد في الاحتمية بدل الحتمية، إنها دعوة لعلم بلا دوغمائية، علم منفتح على كل البنيات، وفي صيرورة مستمرة كما هو شأن الواقع المتحول باستمرار.

ويواصل بوبر نقده للفلسفات الكلاسيكية متهما إياها بعدم التمييز بين قضايا الصدق وقضايا الأصل، ليصل إلى خطأ السؤال الذي انطلقت منه التجريبية المنطقية هو كيف نعرف ماهو مصدر معارفنا؟، ويقدم مسالة بديلة في الصيغة التالية: "كيف يمكننا أن نأمل في كشف واستبعاد الخطأ"؟¹

ومن أخطاء العقلانية والتجريبية على مستوى المنهج، محاولة إلغاء الخطأ بدل الإزالة والعمل على تقليص دائرة الجهل، وهنا يشير "بوبر" إلى المرجعية العقيدية والدينية المسيحية التي تسكن الاتجاهات الفلسفية الكلاسيكية، في حين "بوبر" يؤسس لفلسفة الخطأ، فبالخطأ يتعلم الإنسان ليتكيف مع الطبيعة.

يجب أن لا ينظر للخطأ من زاوية أخلاقية، وإنما يجب النظر إليه من زاوية معرفية ليصبح ضرورة لتأسيس معرفة أكثر قبولا يقول "نحن لا نبحث عن اليقين، الخطأ صفة بشرية، المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ، هي إذن محل شك، ومن ثم فلا بد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين، أن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني فقط أن علينا أن نكافح دوما ضد الخطأ، وإنما يعني أيضا أننا لا يمكن أن نتأكد تماما من أننا لم نخطئ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر"².

إن فهم الطبيعة مرهون بمعرفة موضوعية تلغي الذات في صورتها الاعتقادية أو الدوغمائية، الذات المسكونة بالنزعة السيكوساجتماعية، وابستمولوجيا

1 karl popper. La theorie quantique et le schism en physique. Post. Scriptum ala logique de la decoouverte scientifique. edite par w.w bartley.traduction francais de M. EMMANUEL. Malolo Dissake. Herrmann. editeurs des sciences et des art. paris 1996. p. 207.

2 كارل بوبر: بحثا عن عالم افضل ترجمة احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 14.

"بوبر" ثورة على مركزية الذات العارفة، ثورة على ثورة، فإذا كان "كانط" قد أحدث ثورة كوبرنيكية عندما غير الاتجاه من العالم إلى الذات، فإن بوبر يحدث ثورة لكنها الأكثر حذرية من جهة الإبيستيمولوجيا، حيث تلغي الذات العارفة وتؤسس لمعرفة افتراضية تقوم على التخمينات يقول "لا يمكن أن تكون معرفتنا إلا معرفة تخمينية، أي غير يقينية ونهائية ويكون جهلنا بالضرورة لا نهائيا".¹

يرفض بوبر الحديث عن معرفة أو علم بالمعنى الأفلاطوني علم يقيني، لان معرفتنا اقرب إلى الدوكسا منه من الابستيمية، والعالم جزء من العالم يتحول في إطار المتحول الأكبر، ويستمر "بوبر" في نقده لعالم الأسس والمصادر ليصل بنا إلى محاولة التمييز بين مقولة العلم واللاعلم، والإشكال يكمن في مرجعية التمييز أو المعيار.

ثالثا: نقد مفهوم الفلسفة بمعناه الوضعي المنطقي الذي يحصر مهمة الفلسفة في الشرح والتحليل من خلال تحليل بنية اللغة، ورفض "بوبر" الفلسفة بهذه الطريقة يجعلنا ننتظر البديل الذي يقدمه على مستوى المفهوم والمهمة.

والفلسفة كما يقدمها "بوبر" هي منطق العلم فهي النشاط النقدي، النقد بمعناه الدحض والتفنيد لكل ما هو اعتقادي، الفلسفة نقد وتأسيس في نفس الوقت.² وبوبر لا يكاد يميز بين الفلسفة والعلم في درجة الأهمية وليس في الوظيفة يقول "اعتقد أن كل علم هو كوسمولوجيا، وبالنسبة لي فان فائدة الفلسفة مثل فائدة العلم تكمن فقط في إسهاماتها في دراسة العالم".³

يرفض "بوبر" استبعاد المسألة الفلسفية من حقل المعرفة العلمية، إذ لا يمكن أن نستبدل المنهج التطوري الذي يحدد كيفية نمو المعارف العلمية بأنساق لغوية، والمنهج التحليلي قد يكون منهج عام في حين يقترح بديلا منهجيا وهو ما أطلق عليه النقد المنفتح يقول "إن المنهج الذي يدور في ذهني يتمثل في طرح المشكلات بوضوح وطرح مختلف الحلول المقترحة حولها بروح نقدية"⁴

Karl Popper Conjectures and Refutations op cit. p. 24. 1

Ibid. p. 35 2

Ibid. p. 35 3

Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 98 4

ويعمق "بوبر" نقده للاتجاه الوضعي المنطقي عندما يحصر الفيلسوف في دائرة التحليل اللغوي ويصف العملية بغير علمية بقول "الفلاسفة أحرار كالأخرين في البحث عن الحقيقة بأي منهج، لا يوجد منهج خاص بالفلسفة"¹

ويمكن إجمال الانتقادات التي وجهها "بوبر" إلى الفلسفة الكلاسيكية في النقاط التالية:

- نقد مقولة اليقين والصدق والحتمية.
- إشكالية إقصاء مسائل الميتافيزيقا من حقل المعرفة.
- مسألة المركزية المعرفية وتوحيد العلم.
- نقد مقولات الاستقراء ومنطقه من الداخل.
- نقد مهمات الفلسفة التي تم حصرها في التحليل المنطقي.

2- بوبر والبديل المنهجي:

1 - القابلية للتكذيب:

من المعايير التي اعتمدها "بوبر" في تصنيف النظريات العلمية وتحديد درجة علمية نظرية ما "القابلية للتكذيب" الذي ينصب على منطق النظرية لكشف التناقض الداخلي أو الانسجام بين المبادئ والنتائج المتحصل عليها.

و"القابلية" تعني قدرة النظرية على قبول ما يناقضها، وهو إجراء نقدي في الأصل، وكل نظرية تختمل التكذيب تتوفر على درجة من العلمية، لان النظرية العلمية عبارة عن نسق "اكسيومي" مكون من قضايا تحليلية كلية وقضايا شخصية، وهناك القضايا التركيبية، ويقسم "بوبر" الكلية إلى نوعين: كلية دقيقة وكلية عددية، وتوجد القضايا الوجودية وهي نفي للقضية الكلية.

والنظرية العلمية تتضمن قضايا وجودية منفية قابلة للتكذيب لأن "بوبر" يرفض قابلية التطبيق الكلي للنظرية.

2 - مستويات القابلية للتكذيب:

إن النظرية العلمية في البديل "البوبري" لها مضمون تجريبي منطقي منفتح ولها كذلك درجة ضعيفة من الاحتمال، وهناك جدلية بين المضمون المعرفي

ومستوى الاحتمال فكلما اتسعت دائرة المضمون المعرفي قلت درجة الاحتمال لذلك يقدم لنا "بوبر" بديلا منهجيا يتمثل في أن تتضمن النظرية فئات مكذبة احتمالية تكون قابلة للتفنيد.

3 - مستويات التعزيز بدل التحقيق:

يقوم التعزيز على مبدأ حساب الاحتمالات وهو إجراء منهجي سلبى يبحث عن درجة احتمال اضعف ويعتمد في حالة اختبار النظريات العلمية المتكافئة منطلقا من افتراض حالات مكذبة للنظريات المراد اختبارها والتعزيز إجراء نقدي لمقولات الاستقراء مثل مقولة الحتمية والاطراد والانتظام.¹

ومن الإجراءات التي يقترحها "بوبر" من أجل تحديد درجة تعزيز نظرية علمية ما يلي:

- معرفة مستوى قابلية تكذيب النظرية.
 - النظر في محتواها التحريسي.
 - تحديد نوع قضاياها الكلية ومدى انتشارها وتطبيقها.
 - تحديد درجة احتمال تفنيدها.
 - إعادة مراجعة الاختبارات التي خضعت لها.
 - مقارنة النظرية بالنظريات المتكافئة.
- يؤكد "بوبر" على مبدأ القابلية للتكذيب والتفنيد في محاولة تحديد درجة علمية نظرية ما.

من الاستقراء إلى الكشف العلمي: افرد "بوبر" كتابا نقد فيه آلية الاستقراء سنة 1927 تحت عنوان "المشكلتين الرئيسيتين للمعرفة" وكان هذا الكتاب في مراحل حياته الأولى مرحلة الشباب لذلك تعرض "بوبر" بسبب موقفه الرافض للاستقراء لانتقادات حادة وصلت حد المقاطعة والسخرية خاصة من قبل أعضاء حلقة "فيينا" أمثال "ريشباخ" الذي قاطع "بوبر" في مؤتمر براغ 1934 حيث رفض محادثته عندما حاول "رودولف كارناب" تقديمه، لكن إصرار "بوبر" وتعمته المعرفي جعل "كارناب" يدخل في مناقشات حادة مع "بوبر" لتبادل التصورات.

وقبل أن نتعرض لموقف "بوبر" من الاستقراء لابد من عرض المشكلة في باعدها العامة أولاً، على اعتبار إشكالية الاستقراء إشكالية مركبة لأنها تتعلق بالاستقراء كآلية أو منهج، وتعلق بالمبادئ والمسلمات التي يوظفها ويستند إليها، كما تثير مشكلة علاقة الفكر بالواقع؟.

ويمكن أن نميز على مستوى المفهوم والاصطلاح بين نوعين من الاستدلال أو الاستقراء فهناك الاستنتاجي والاستدلال الاستقرائي الأول يقوم على مبدأ الهوية أو انسجام الفكر مع نفسه داخلياً فهو يهتم بصورة الفكر، في حين الاستقرائي مضمونه الوقائع التجريبية كمقدمات ينطلق منها في صياغة قوانينه، الوقائع موجودة في الطبيعة أما القانون فمن إبداع العقل، من هنا تبدأ مشكلة الاستقراء يقول محمد عابد الجابري " طرح (الاستقراء) مشكلتان إبستمولوجيتان: المشكلة الأولى هي مشكلة الأساس الذي نعتد عليه في عملية الاستقراء التي تقفز بنا إلى القانون العام، والمشكلة الثانية هي مشكلة الضمان الذي يضمن عملية القفز هذه، أي الانتقال من الجزئي إلى الكلي، من الحوادث الفردية إلى القانون العام".¹

أما تناول الفيلسفي المثير فكان في العصر الحديث مع "دافيد هيوم" D. Hume (1711-1776) الذي انطلق من إثارة مشكلة الاعتقاد في مبدأ السببية لماذا نعتقد في مبدأ السببية؟ وإذا كان الاستقراء يقوم أساساً على مبدأ السببية ويستمد شرعيته من القول بثبات الظواهر واطرادها فان دافيد هيوم يتساءل في الأصل حول الشرعية العلمية للاستقراء؟.

ولللخروج من هذا المأزق الإبستمولوجي يرجع دافيد هيوم السببية إلى العادة والافتران، فتعودنا على مشاهدة الحوادث وتعاقبها باستمرار جعلنا نعتقد أن العلاقة بينها علاقة سببية، وينتهي دافيد هيوم إلى القول أن السببية هي علاقة بين أفكارنا وليست بين الظواهر الطبيعية، فلا توجد ضرورة في الأشياء بل الضرورة موجودة في الفكر، يقول الجابري " لقد نقل هيوم، إذن، السببية من ميدان الحوادث الطبيعية إلى ميدان الفكر، فالرابطة السببية - وهي ترجع إلى العادة -

1 محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002، ص 203.

قائمة بين أفكارنا، لا بين الظواهر، والضرورة ليست في الأشياء، بل في الفكر".¹

هذه المقاربة لمبدأ السببية تجعلنا نقول أن "دافيد هيوم" يرفض وجود سببية موضوعية أو طبيعية بل الموجود سببية ذاتية أو سيكولوجية مبنية على توقع حوادث المستقبل بناء على ما جرى في الماضي، وما يقلق هيوم هو عدم وجود ضامن يضمن حدوث الظواهر واطارها في المستقبل، وبالتالي لا يوجد سند علمي.

هذه النتيجة التي توصل إليها "هيوم" هي التي أيقظت "كانط" من سباته الدوغمائي، فحاول إثبات إمكانية العلم منطقياً بالتمييز بين أحكام تجريبية وأحكام الإدراك الحسي أو بين معرفة علمية وانطباعات ذاتية.

ويتلخص الحل الذي قدمه "كانط" في القول بمبادئ تركيبيّة وقبليّة كشروط للمعرفة، لكن موقف كانط تعرض للنقد من قبل "ريشنباخ" الذي اتهم كانط بارتكاب اغلوطه منطقية، لأن كانط اعتقد أن صحة المقدمات يؤدي بالضرورة إلى صحة النتائج، وفساد المقدمات يترتب عنه فساد النتائج، هذا ما يرفضه ريشنباخ الذي يؤكد أن صحة النتائج لا يترتب عنه ضرورة صحة المقدمات، وكم من نتيجة صحيحة استنتجت من مقدمة فاسدة.²

وحاول ريشنباخ تجنب الشك الذي وقع فيه دافيد هيوم لذلك نجده يبرر الاستقراء بدل البرهنة على صحته، ويميز بين نوعين من التبرير فيوجد التبرير الانطولوجي والتبرير الاستمولوجي، ويدعو إلى التخلي عن فكرة الصدق المطلق ونفتح على إمكانات تبرير الاستقراء احتمالياً، يقول "إن قابلية المنهاج الاستقرائي للتطبيق هي الشرط الضروري لإمكانية التنبؤات، (...) وإذا كانت التنبؤات ممكنة، فإن الطريقة الاستقرائية هي الشرط الكافي للحصول عليها، قد تكون هناك طرق أخرى تمكن من التنبؤ، ولكننا لا نعرفها، ولذلك كان الاستقراء بالنسبة إلينا هو المنهاج الضروري للحصول على تنبؤات".³

1 محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص 304.

2 محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص 306

3 هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا دار الكتاب العربي القاهرة، 1968، ص 140

ونفس الشيء نجده مع "بيرس" الذي سعى إلى تبرير الاستقراء واعتباره أفضل طريقة متاحة أمام الباحث، لتأتي محاولات كارناب فيما بعد لوضع منطق للاستقراء، لكن كل المحاولات لم تنته بل للمشكلة وهي مشكلة مبادئ الاستقراء. ليضل يتعرض للنقد من أمثال "بوبر" نقد توجه به لآلية الاستقراء ومقولاته وتقدم البديل المنهجي وهو منهج "المحاولة والخطأ" أو ما يعرف بالمنهج التطوري أو "الكشف العلمي" ويحدد "بوبر" ثلاث مراحل أو خطوات إجرائية:¹

1. يقوم العالم ببناء فرضيات أولية تتخذ كمحاولة لحل مشكلات كثيرة. تطرح نفسها في مرحلة القراءة الأولى للكون.

2. إخضاع العلم فرضياته لاختبارات صارمة منهجية، إلى درجة تنفيذها أو تكذيبها.

3. تطبيق منهج المحاولة والخطأ بالتخلي عن كل يقين ذاتي وإخضاع كل تخميناته للمراجعة النقدية.

هذه المنهجية تمكن العالم من القدرة على الإبداع العلمي وهو منهج يصلح لكل أنواع المعرفة سواء طبيعية أو اجتماعية، هذا هو المعنى الحقيقي لابستمولوجيا "بوبر" ابستمولوجيا الإشكاليات، لان العلم يبدأ في أصله بمشكلة يقول "يولد العلم من مشكلات وينتهي إلى مشكلات"² ويقول "تنطلق العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية دائما من مشكلات، تنطلق من شيء ما يثير دهشتنا كما قال الفلاسفة الإغريق، ولحل هذه المشكلات تستعمل العلوم أساسا نفس منهج الحس المشترك: "منهج المحاولة والخطأ"³ وتناول "بوبر" مشكلة الاستقراء في إطار نظرية العوالم الثلاث وهي:

1. عالم الفيزياء من أحجار وأشجار وعالم الكيمياء والبيولوجيا.

2. عالم العواطف عالم الخبرات الذاتية.

3. عالم الفكر الإنساني والقيم الأخلاقية والمؤسسات الاجتماعية.

1 كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، مصدر سابق، ص 24-40

2 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. pp 114-115

3 Karl Popper. Realism and the Aim of science. Edited london and Newyork. 1992. Pp 217-277

وتتوسط هذه العوالم، عالم اللغة الذي يملك قدرة تحويل العالم الذاتي إلى عالم موضوعي في عملية تجريد العالم الموضوعي في رموز.

وقد استفاد من هذا التقسيم الثلاثي للعوالم الألماني "يورغن هابرماس" في تأسيس نظرية التواصل وعبر عن ضرورة هذا التقسيم في عرضه المقدم سنة 1967 حول "نظرية المعرفة بلا عارف" يقول "يطرح بوبر اقتراحا مدهشا: يمكننا التمييز بين العوالم الثلاثة: أولا، عالم الأشياء المادية أو الحالات المادية، ثم عالم الحالات الشعورية أو الحالات العقلية، أو ربما الاستعدادات السلوكية للتصرف، وثالثا عالم المضامين الفكرية الموضوعية، وبخاصة عالم الأفكار العلمية والشعرية والتحف الفنية"¹.

هذه العوالم كما حددها هيرماس هي (عالم ذاتي، عالم اجتماعي، عالم موضوعي). "تفيد في إنشاء نظام من المترابطات، مفترض كونه شاملا، وفيه يمكن للمجالات الأصولية أن تتربط فيما بينها بحيث يكون الاتفاق حول ما يتعامل معها لمشاركون، يمكن اعتباره مرة كأمر واقع ومرة كميّار مقبول ومرة كتجربة حية ذاتية"².

وبعد القراءة النقدية للاستقراء كما دافعت عنه النزعة التجريبية والوقوف على الأخطاء التي ارتكبوها بالاستناد لمقولة الحتمية والعلية واطراد الظواهر واليقين والتعميم يقدم لنا "بوبر" حلا للمشكلة في النقاط التالية:

- يجب اختبار النظريات من خلال تنفيذها.
- قبول النظرية مؤقتا حتى تظهر نظريات منافسة تدخل في نقاش مع النظرية السائدة.

- اعتماد مبادئ العقلانية النقدية في دراسة نظرية علمية
- كما تعرض "بوبر" لمبدأ العلية بالنقد في حقل الفيزياء يقول "قليل جدا من الفلاسفة - عدا الاستثناء الهام "لبيرس" - تجرأ على وضع التصور الحتمي موضع

1 هيرماس يورغن: العلاقة بين العالم ومظاهر عقلانية الفعل، في أربعة مفاهيم سوسولوجية للفعل، الفكر العربي المعاصر، عدد 46 السنة 87، مركز الانماء القومي، ص 18

2 مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الانماء القومي ط1، 1990، بيروت لبنان، ص 210.

تساؤل، لكن الموقف تغير جذريا سنة 1927، مع أعمال هيزنبرغ في ميكانيك الكوانتا، فأصبح واضحا أن السيورورات المصغرة تجعل ميكانيزم الساعة غير دقيق: توجد لا تعيينات موضوعية، إذن على الفيزياء أن تدخل الاحتمالات".¹ ولم يسلم "هيزنبرغ" من نقد "بوبر" في حساب الاحتمال واعتبر تفسيره تفسيراً ذاتياً ويقترح بوبر مصطلح التفتح العلمي فالكون في نظره منفتح على الحتمية واللاحتمية.

خاتمة:

- وفي ختام هذه المقاربة لمشروع "كارل بوبر" يمكن استخلاص نتائج دقيقة نحددها في النقاط التالية:
- يدعوننا "بوبر" إلى البحث عن المشكلات والانطلاق منها والتثبت بها والتعاش معها في حميمية بفعل النقد المنفتح على كل ممكن.
 - بوبر من الفلاسفة الذين أحدثوا تحديدا في الفكر الإنساني بصفة عامة والأوربي بصفة خاصة، نقد المذاهب الفلسفية القائمة على الارتباب كالتجريدية والوضعية المنطقية وأقام منها نقديا من مفاهيمه الأساسية: القابلية للتكذيب والتعزيز، وكان الهدف وراء ذلك: التطور والإبداع العلميين القائمين على استخلاص النتائج الدقيقة.
 - عقلانية بوبر النقدية مختلفة عن العقلانيات الكلاسيكية التي تزعم امتلاك الحقيقة وقدرة بلوغها.
 - فلسفة بوبر تتقاطع مع الكثير من الفلسفات التجريبية والعقلانية والمنطقية والنقدية بفعل التحليل النقدي مما يجعل من فلسفة بوبر مغايرة عن الفلسفات على مستوى المبادئ والمنهج والأهداف.
 - ابستمولوجيا بوبر ثورية فهي ثورة على كل ما هو يقيني ومقدس.
 - ترفض عقلانية بوبر المعرفة الذاتية وتؤسس لمعرفة موضوعية واقعية إنها تحطيم لمركزية الذات في حقل المعرفة.

Karl popperM la connaissance objective. Traduit de l anglais par. 1
Catherine bastyns. Editions. Complexe. 3e. ed. 1985. p. 11

- فلسفة بوبر فلسفة البدائل فمن المصادر إلى الانفتاح النقدي ومن اليقين إلى التخمين.
- بوبر لا يرفض الميتافيزيقا بل يدعو إلى الاشتغال بقضاياها فلا بد من العالم أن يعاني قلقا ميتافيزيقيا.
- يدعو إلى إعادة فهم علاقة العلم بالكون وفق علاقة جدلية منفتحة على كل الاحتمالات.
- يؤكد بوبر على ضرورة الفلسفة للعلم وضرورتها تكمن في قدرتها على المساءلة الإشكالية.
- علمية نظرية ما تقاس بمدى قابليتها للتكذيب والتفنيد، ولا تقاس بمدى مطابقتها للواقع لان الواقع متغير ومتحول باستمرار.

بول فيير آيند

(1994-1924)

بول فييرآبند Paul Feyerabend

(1994-1924)

د. كريم موسى

مدرس الفلسفة في كلية الآداب- جامعة بغداد

A - نبذة عن حياته ومؤلفاته¹

ولد بول فييرآبند (1924 - 1994) Paul Feyerabend في النمسا عام 1924 لأب موظف أهلي بسيط وأم تتمتعن مهنة الخياطة التي علمه انتحارها عام 1943 الشيء الكثير، وبعد اجتيازه مرحلة الثانوية التحق بالخدمة العسكرية عام 1942 خلال الحرب العالمية الثانية، بعد ثلاث سنوات في الخدمة العسكرية أي في عام 1945 تلقى إصابة بالغة في العمود الفقري أثناء انسحاب الجيوش الألمانية من الاتحاد السوفيتي القديم، مما اضطره الاتكاء على عكازتين طيلة حياته، بدأت دراسته الجامعية الأولية عام 1947 حول التاريخ وعلم الاجتماع وما لبث أن تحول اهتمامه نحو دراسة الفيزياء، وفي عام 1948 التقى بكارل بوبر في الجامعة النمساوية وكان من أشد المتأثرين بأفكاره، بعدها بسنة واحدة كان واحدا من المؤسسين للنادي الفلسفي الذي أطلق عليه "دائرة كرافت" المناهض "لدائرة فيينا"، حصل فييرآبند على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة النمساوية عام 1951 وكان عنوان أطروحته "العبارات الأساسية" Basic Statements التي على إثرها قبل ببعثة دراسية إلى لندن ليدرس تحت إشراف فتحنشتين، ولكن فتحنشتين فارق الحياة قبل وصول فييرآبند إلى لندن التي وصلها عام 1952 ليدرس تحت إشراف كارل بوبر حيث تبين أفكاره لفترة قبل أن يصبح أشد المعارضين له، عين في سنة 1955 أستاذا

1 المعلومات الآتية عن حياة فييرآبند ومؤلفاته مستقاة من موسوعة ستانفورد الفلسفية على الموقع الإلكتروني :

<http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/>

لفلسفة العلوم في جامعة بريستول، وفي عام 1958 تلقى دعوة من جامعة كاليفورنيا ليقضي فيها سنة دراسية واحدة لتدريس فلسفة العلوم، ولكن هذه السنة استمرت ثلاثة عقود ولغاية عام 1989، قضى فيرابند هذه الفترة متجولا في جامعات كل من إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وإيطاليا وسويسرا، جمع في نهاية الستينات مقالات مختلفة شكلت مادة كتابه الذي نال شهرة واسعة والذي كان بعنوان "ضد المنهج" نشره عام 1975، ومن أشهر كتبه كتابه الثاني "العلم في مجتمع حر" نشره عام 1978، وكتاب "العلم كفن" عام 1984، وكتاب "وداعا للعقل" نشره عام 1987، ثم كتاب "ثلاث محاورات عن المعرفة" عام 1991، وأخيرا كتاب "قتل الوقت" الذي نشر بعد وفاته بستين أي في عام 1996، ولديه كتب أخرى ودراسات كثيرة نشرت في الدوريات الخاصة بالعلوم وفلسفتها. فارق فيرابند الحياة عام 1994 في أحد مستشفيات سويسرا إثر إصابته بورم خبيث في الدماغ يتعذر إزالته جراحيا، تزوج فيرابند أربع مرات خلال مجرى حياته ولم ينجب أي طفل بسبب العقم الذي لحق به جراء إصابته في الحرب العالمية الثانية الآنفة الذكر.

B - مدخل إلى فلسفته

لا أحد يستطيع أن ينكر ما حدث من انعطاف في فلسفة العلم في الفصل الذي تزعمه فيلسوف العلم كارل بوبر (1902 - 1994)، فكانت النظرة البوبرية قد وجهت فلسفة العلم في اتجاهين؛ الأول على صعيد نمط التقدم الكيفي للعلم، بوضعه في إطار منطق الكشف المتواصل الذي لا يعرف التراكم في عموم مسيرته، فهو تقدم ثوري نابع من ومؤسس على بناء الحدوس الافتراضية ودحضها conjectures and refutations* بعد اختبارها تجريبيا وبناءً على منطق التكذيب falsificationism، أما الاتجاه الثاني فكان على صعيد العقلانية العلمية ذاتها حينما نقل إحدائيات العقلانية المبني عليها العلم إلى داخل النسق العلمي، إلى داخل دينامية وجدلية مجريات البحث العلمي بعد أن كان الجزء المهم من هذه العقلانية،

* لأهمية conjectures and refutations عند بوبر، جعلها عنوانا لكتاب له صدر بهذا الاسم عام 1963

على أيدي التجريبيين المنطقيين، مصاغة خارج النسق العلمي، إذ كانوا يرومون إلى صياغة عقلانية تبرر المشروع العلمي على أساس نسق صوري منطقي نسج بتمعن في أذهانهم وصولاً إلى إيجاد لغة صورية موحدة للعلم تنطق وتعبّر عن مجمل العقلانية التي يتسم بها العلم، بعيداً عن واقعية نشاط البحث العلمي وغير مشتقة من ضرورة "منطق البحث العلمي" ذاته كما أراد له بوبر أن يكون.

ورغم كل هذه التغيرات التي أحدثها بوبر في فلسفة العلم، نجده هو وما قبله ومؤيديه وخصومه من الوضعيين المناطقية ينتمون إلى غمط واحد من تصنيف آخر في فلسفة العلم، سماه البعض "العقلانية القديمة" old rationalism¹، من حيث أن هذه العقلانية، سواء كانت خارج النسق، أم في داخله، مبنية على الأساس ذاته، كونها تمثل صورة من، أو مطابقة تمام التطابق مع المنهج العلمي ذاته، فهي لا تفارق المنهج العلمي بل هو جوهرها، ((فالعقلانية التي تنطوي عليها الإجراءات العلمية فيما يتعلق بتقييم النظرية والخيار العلمي - وفق ما تراه العقلانية القديمة ومناصروها - منضو تماماً في وجود المنهج العلمي ذاته))².

فلسفة علم تنتمي إلى هذا النمط، تكون مهمتها ذات طابع معياري، تلجأ إلى إبراز الجانب العقلاني في الظاهرة العلمية، وبطريقة أو بأخرى تمرر النصح للعالم الباحث في اتخاذ المنهج الذي تراه صحيحاً، وهذا ما قصده الكسندر بيرد^{**} بقوله ((الفكرة المشتركة التي تجمع - العقلانيين من هذا الطراز - تلخص في أن مهمة فلسفة العلم، لتقول ما الذي تتضمنه العقلانية العلمية، ولتصف الكيفية التي يتوجب على العالم بها الاستدلال مما متاح من معطيات، أو كيفية الخيار ما بين

* لقد عنون بوبر النسخة الألمانية لأهم كتبه بعنوان "منطق البحث العلمي"

1 Bird, Alexander - Thomas Kuhn - Princeton university press, new jersey; 2000 - p. 4

2 Ibid.

** الكسندر بيرد (1964 --) باحث ومفكر أمريكي معاصر مختص في مجال فلسفة العلم وتحديدًا في فلسفة توماس كون، يشغل الآن منصب أستاذ فلسفة العلم في جامعة برينستون الأمريكية له العشرات من المؤلفات والدراسات الفلسفية أهمها كتابه "توماس كون" و"طبيعة الميتافيزيقا" الذي نشر في عام 2007 وللتعرف على المزيد من المعلومات حوله أدخل الموقع الإلكتروني الآتي:

الفروض التنافسة، فهي فلسفة علم معيارية¹، فمن أي ناحية ننظر، نجد فلسفة العلم هذه، بشقيها الوضعي الاستقرائي التراكمي، والبوري الاستنباطي الافتراضي الانفصالي، منشغلة ومختلفة في تفاصيل المنهج العلمي الذي تقترحه صحيحا في التعبير عن مسيرة العلم، وهو إرث توارثته من صميم الأسس التي قامت عليها فلسفة العلم التقليدية، لذا نرى أن تقرير منهج ما يسير عليه العلم هو تضمين مبطن لقول ما ينبغي للعلماء أن يسير عليه، وهذا الذي جعل هذه الفلسفة بأن توصف على أنها معيارية.

عندئذ لا بد أن تغلق فلسفة العلم هذه النافذة وتفتح أخرى أكثر تمثيلا لروح البحث العلمي، بعيدا عن المعايير وقيود المناهج وأكثر قربا لدينامية العلم وتاريخه، فكانت فلسفة الجيل الذي أتى بعد كارل بوبر خير من مثل هذا الطموح، الجيل الذي ترعّمه توماس كُون (1922 - 1996) وبول فيرابند (1924 - 1994)، لتنبثق فلسفة علم جديدة قطعت الصلة مع سابقتها على مستوى الأسس وليس على مستوى التفرعات، على صعيد انتشار فلسفة العلم من قيد المنهج العلمي المهيمن عليها بكل أنواعه، استقرار كان أم استنباطا، تراكميا أم انفصاليا، وإبراز فلسفة علم جديدة تستمد أسسها من روح العلم ذاته التي تستشف من تاريخه نبضها الحقيقي ومن دون أن تنصب نفسها مسؤولة عن اكتشاف المنهج العلمي الصحيح، استنادا على أن مهمة فلسفة العلم لا تنحصر في وصف وتلقين العلماء، بشكل أو بآخر، بالمناهج الصحيحة التي يسير عليها العلم، وما يؤكد ذلك أن العلماء والباحثين لم يعنوا أبدا ما تقوله فلسفة العلم وتقره من منهج صالح للبحث العلمي، فهم في لحظة البحث والإبداع والكشف العلمي لا يصغون إلا لصوت النتائج والحقائق التي توصلوا لها، بغض النظر عن المنهج الذي اتبعوه²، عندئذ لا بد أن تستلهم فلسفة العلم وتنحو نحو هذا الخيار الذي يبحث في الأسس الفلسفية التي بني عليها هذا الكشف والتقدم العلمي بشكله الواقعي كما مارسه العلماء من خلال تاريخ البحث العلمي ذاته، لا عن طريق وصف المناهج والطرق التي هي في

1 Bird, Alexander - Thomas Kuhn - Op.Cit. p. 4

2 لطفي، أفراح: دراسة في المناهج بين الفلسفة والعلم؛ مجلة العلوم الاجتماعية؛ العدد 19 -

20؛ نيسان؛ 2001 ص 154

الأصل لم يلتزم بها العلماء، بل هي وجهات نظر فلاسفة العلم ومعاييرهم الخاصة بهم نحو وصف مسيرة العلم.

C - الملامح الأساسية لفلسفة فييرآبند

في فلسفة جيل فييرآبند زاد الانشغال بعوامل تحيط بمجريات النسق العلمي، خارجة عن التفاصيل العلمية البحتة التي يختص بها البحث العلمي، وجعلها المرتكز الأساس الذي تقوم عليه فلسفة العلم، تلك العوامل المتعلقة بتاريخية البحث العلمي والملامح الاجتماعية والحضارية العامة التي يختص بها الباحث، الإنسان، ودمج النواحي اللاعقلانية في هذه العوامل مع مسيرة المشروع العلمي، ليضحي الأخير هو الآخر ذا طابع لاعقلاني.

والملمح الأناركي "الفوضوي" جاء به فييرآبند عام 1975، حينما عنوان أهم وأول كتاب له بعنوان "ضد المنهج: مخطط لنظرية أناركية في المعرفة" Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge، وبذا يكون فييرآبند هو أول من نقل مصطلح الأناركية "الفوضوية"، المتداول في الأدبيات السياسية، إلى أدبيات فلسفة العلم، إذ أن مصطلح anarchism في الأدبيات السياسية، والذي ترجم عنوة بالمقابل العربي "الفوضوية" المثير للاستئزاز*، يوشر إلى تلك المذاهب والمواقف التي تتمحور حول الاعتقاد بأن السلطة تلحق الأذى بالشعوب وهي غير ضرورية على الإطلاق، وقد تأسست هذه المواقف والمذاهب

* الفوضوية ليست المقابل العربي المطابق لمصطلح "الاناركية"، لان المطالبين بهذه الدعوى لا يهدفون إلى إحداث فوضى في المجتمع، بل يطمحون إلى إقامة مجتمع حر مثالي خال من أية سلطة، يقوم على أساس إنكار الذات والتضامن واحترام حقوق الآخرين عن طيب خاطر، وهو ما يسعى له الاشتراكيون كهدف أخير بعد قيام حكومة مركزية قوية تقودها البروليتاريا، وهذا ما يجعل كلمة الفوضوية تبدو بعيدة عن مضمون المصطلح لأن المقابل الأنكليزي لمصطلح "فوضى" هو chaos وليس anarchism، فإن خلت اللغة العربية من مصطلح مقابل لهذا المضمون، كان الأجدر بالقائمين على نقل هذا المصطلح إلى العربية، إبقاء اللفظ الصوتي له كما هو "الأناركية" وشرح مضمونه الفكري باللغة العربية، تماما كما نقل مصطلح "الفاشية"، و"النازية" إلى اللغة العربية مما يقابلها Fascism وNazism. ينظر بصدد مفهوم الفوضوية - نهر، جواهر لال: لمحات من تاريخ العالم، نقله إلى العربية لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1957، صص 156 - 8

في الغرب وتوسعت في عموم العالم مع بدايات القرن العشرين، وقد اشتق اسمها من الأصل الاغريقي "anarchos" ويعني "بدون سلطة" ¹ without authority، أما فييرآبند فقد وظّف هذا المصطلح في فلسفة العلم تماشياً مع دعوته التي يرى فيها أن العلم لم يكن أبداً أسير منهج بعينه، بل هو مشروع أناركي "فوضوي" anarchistic enterprise، أي لا يعترف بأية سلطة تحد من نشاطه، وكل المناهج وكل النظريات مقبولة تبعاً لشعار فييرآبند الشهير: "كل شيء مقبول" أو "كل شيء يمر" anything goes ² الذي ستتوقف عنده في مجريات هذا البحث.

وإذا كان فييرآبند في الخطوة الأولى قد حرر العلم من سلطة أي منهج انطلاقاً من نزعته أناركية "فوضوية"، يأتي في الخطوة الثانية بتوليفة جديدة بين اللاعقلانية والأناركية لم تعهد لها فلسفة العلم. بمثل، إذ يرى أن العلم يتقدم ويتطور من مرحلة إلى أخرى حينما يتحرر من سلطة العقلانية التي تسود في المرحلة القديمة، ويقدم نفسه مشروعاً لاعقلانياً لهذه المرحلة وبنزعة فوضوية "اناركية" تميل إلى التخلص من قيود مسلمات العقلانية السائدة وقواعد الحس المشترك المعمول بها، «فالعلماء المختلفون يستخدمون روايات مختلفة لتدعيم موقفهم، فإذا كانوا لاعقلانيين فسيختارون الرواية التي تروق لهم، أما إذا اختاروا أسلوب الحجج، فيكونون قد اختاروا أيضاً رواية يستخرجون منها درساً لا يراه الآخرون» ³، أي أنهم في الحالتين بموقف لا ينسجم وخروج عن أسس العقلانية السائدة، وتضحى اللاعقلانية محرك عملية تطور العلم، وأن «حقباً مشهورة في العلم يفخر بها علماء وفلاسفة، بل وعامة الناس، لم تكن "عقلانية"، فهي لن تحدث بطريقة عقلانية، حيث أن العقل لم يكن هو القوة المحركة لها، ولم يتم الحكم عليها بصورة عقلانية» ⁴، فكانت مركزية الشمس لكوبرنيكوس تعد خروجاً على عقلانية مركزية الأرض لبطليموس

1 Encyclopedia Britannica, Anarchism

2 الخولي، يعني طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة 264، الكويت 2000، ص 422

3 فييرآبند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، بدون سنة نشر، ص 208

4 فييرآبند، بول: العلم في مجتمع حر، ترجمة السيد نفادي، مكتبة الأسرة، القاهرة 2009، ص 26

ووقفت بموقف لاعقلاني لمسلمات هذه العقلانية، وكذلك الحال لنسبية أينشتاين التي وقفت موقفاً لاعقلانياً بالنسبة لأسس العقلانية النيوتنية، وصولاً إلى مستجدات ميكانيك الكوانتم الذي انشغل به فييرابند كثيراً*، إذ جاءت نظرية الكوانتم بمواقف لاعقلانية كثيرة بالنسبة لعموم الميكانيك الكلاسيكي والنسبي، وتعد خروجاً كبيراً على عقلانية معطيات الحس المشترك، ويبدو أن هذه اللاعقلانية التي أحاطت بنظرية الكم قد أثرت كثيراً بفكر فييرابند، وخاصة إذا ما عرفنا أن فييرابند اكتسب شهرته المبكرة عن أعماله في فلسفة الفيزياء المعاصرة، وكان واحداً من أوائل الفلاسفة المحترفين الذين عالجوا مبدأ ومفهوم التتام في تكاملية بور complementarity الذي يعد أساس الخروج عن عقلانية الحس المشترك¹.

اتخذ فييرابند تاريخ العلم منهجاً وشاهداً على آرائه كما فعل من قبله توماس كُون، وقد اعترف فييرابند بفضل كُون بهذه النزعة التاريخية التي تبناها في إقامة فلسفة للعلم، بتناول تطور العلم تاريخياً وليس منطقياً، ولكنه رفض محاولة توماس كُون في العثور من خلال تاريخ العلم على نظرية تشير إلى تبادلية أطوار النماذج الإرشادية مع الثورات العلمية والبحث على أساس فلسفي يدعم هذه النظرية، واصفاً هذه المحاولة من كُون بأنها خلط ما بين الواقع والخيال².

ومن الملفت للنظر أن فييرابند بدأ حياته الفكرية متأثراً أشد التأثر بكارل بوبر منذ أن قابله عام 1948 كما أسلفنا سابقاً، حتى أنه يذكر أن فكرة أو مبدأ القابلية للتكذيب، تلك الفكرة المحورية لفلسفة بوبر كانت تؤخذ في دائرة كرافت، التي أسسها فييرابند، كفكرة مسلم بها دون نقاش³، ولكنه أحدث قطيعة فكرية حادة مع فكر كارل بوبر وعقلانيته النقدية، إذ وصف العقلانية النقدية لبوبر في كتابه "ثلاث محاورات في المعرفة" أنها تعيق العلم وتشكل تصوراً دوجماتيقياً، وإذا كان

* درس فييرابند ميكانيك الكم عن كتب وتلمذ على يد عالم الكم الفذ النمساوي أروين شرودنجر (1886 - 1961)

1 السيد، محمد أحمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، دراسة منشورة كمقدمة لكتاب فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 8

2 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 231 - 2

3 السيد، محمد أحمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، مصدر سابق، ص 7

العقلانيون التقديرون لا يقتلون الناس، فهم يقتلون العقول¹، ولا يبدو غريباً هذا الهجوم على بوبر وعقلانيته، لأنه لا يتماشى مع تطلعات فيرابند اللاعقلانية. وإذا كان توماس كُون دافع عن فلسفته بخلوها من النزعة النسبية وإن اللامقايضة* لا تشكل صورة من صور النسبية، نرى بول فيرابند يؤكد صراحة نزعته النسبية، فضلاً عن أن اللامقايضة التي يؤمن بها هي من صميم فكرة النسبية، ولا يمكن فهم فلسفة العلم بدون هذه اللامقايضة وبدون هذه النسبية. أما إسقاط أسس فلسفته على علاقة العلم بالمجتمع، فهو يرى أن العلم ليس نظاماً معرفياً مقدساً، إنما هو ينمو ويزدهر وسط مجمل الأنظمة المعرفية البشرية الأخرى التي تحيط بها وتحركها عوامل الوعي التاريخي والحضاري للمجتمع عبر مراحل الزمن، ولذا فإن العلم لا يمتلك تلك السلطة العقلانية المطلقة التي تستطيع أن توجه باقي نشاطات المجتمع لأنه نتاج الكثير من النشاطات الإنسانية والاجتماعية التي تتغلغل بلاعقلانية وغيها التاريخي، وعلى هذا الأساس يجرد فيرابند العلم من سلطته المطلقة على المجتمع، ويدعو توافقاً مع نزعته الفوضوية "الاناركية" إلى تحرير المجتمع من سلطة العلم بنفس قدر الدعوة إلى تحرير المجتمع من سلطة الدين، الأمر الذي دعا البعض أن يعد فيرابند أول فيلسوف علم يوجه انتقاده إلى الحضارة الغربية، انطلاقاً من أعلى أيقونة طالما استخدمها الغربيون لإثبات تفوقهم الحضاري على باقي شعوب العالم، ألا وهي أيقونة العلم.

1 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 229
 * اللامقايضة incommensurability من النظريات الأساسية في فلسفة توماس كُون وفلسفة بول فيرآبند والتي فحواها عند قيام الثورة العلمية واستبدال نموذج إرشادي قديم بآخر جديد فإن كل شيء يتغير حتى معايير تقييم النظريات والمناهج وطرق الملاحظة وحتى العقل، لذا يصبح الأمر متعذراً أن نحري مقايضة بين نظريتين تنتميان إلى نموذجين مختلفين ويتعذر كذلك أن نؤكد ما هي الأفضل من بينهما، الأمر الذي جعل توماس كُون بوصف بنزعة نسبية لاعقلانية - للمزيد من التفاصيل عن نظرية اللامقايضة ينظر إلى كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة 168، الفصل العاشر

* ينظر إلى مقدمة كتاب - فيرآبند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 7

D - تاريخية المعرفة العلمية

يرى فيرابند أن النظر بمشكلة تاريخية المعرفة العلمية، بل المعرفة بصورة عامة، ليست جديدة، بل إنها نشأت مع الفلاسفة ما قبل سقراط، وتمت صياغتها من قبل أفلاطون وأرسطو، ثم اضمحلت مع تطور العلوم الحديثة، وعادت إلى الظهور مع انبثاق الفيزياء المعاصرة، إذ تزايدت شدة النزعة التاريخية للنظر بطبيعة المعرفة بصورة عامة، التي ترى أن المعرفة البشرية ومن ضمنها المعرفة العلمية محاطة ومتأصلة فيها المتغيرات التاريخية التي صاحبته، في مقابل النزعة النظرية لطبيعة المعرفة، التي تجردها من تدخلات العوامل التاريخية، فيصوغ فيرابند هذه الإشكالية بهذا التساؤل، كيف تتمكن المعرفة البشرية، والعلمية واحدة منها، التي هي وليدة متغيرات تاريخية شديدة التخصص، أن تغدو حقائق وقوانين مستقلة عن التاريخ الذي أنتجها¹، ثم يقوم بمناقشة هذه الإشكالية عن طريق استبدالها بفرضيتين قامت عليهما هذه الإشكالية ومناقشة الصعوبات الناجمة عن الاستخدام العام لهاتين الفرضيتين.

الفرضية الأولى التي يقدمها لنا فيرابند لمعالجة هذه الإشكالية، أن مجمل النظريات والحقائق العلمية والمناهج التي اشتملت عليها المعرفة العلمية في زمن محدد هي وليدة التطورات التاريخية في هذا الزمن التي تتمتع بخصوصية تاريخية عالية المستوى، ولدى فيرابند من شواهد التاريخ المعرفي الإنساني ما يؤكد فرضيته هذه، فهو ينظر إلى أن الإغريق كان لديهم من العلوم الرياضية والعنصرية الفكرية ما يؤهلهم أن يتوصلوا إلى حقائق علمية وأفكار نظرية، تأخر انبثاقها إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين²، يعني أن تأخر انبثاق هذه الحقائق لم يقف وراءه حاجة إلى أورغانون العلوم الرياضية، أو عجز في المهارات الفكرية الإبداعية التي تخص صميم البحث العلمي، لكن الذي يقف وراء ذلك هو أن التطورات التاريخية في عصر الإغريق لا تشبه التطورات التاريخية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مما أدى إلى تأجيل انبثاق المضمون النظري العلمي لهذه القضايا إلى

1 Feyerabend, Paul: Realism and history of knowledge, the journal of philosophy, Vol. 86, No. 8 (Aug. 1989), p. 393

Ibid 2

هذا الزمن تماشياً مع اللحظة التاريخية التي تحفز انبثاق هذا المنجز المعرفي العلمي، ولعلّ الإنجازات التي حصلت بتطوير حقل العلم الفيزيائي وخصوصاً الميكانيك الحركي خير من يمثل ذلك، إذ كان الإغريق بإمكانهم أن يحدثوا هذا الإنجاز اعتماداً على ما لديهم من علوم فيزيائية وعلى ما ورثوه من رياضيات فيثاغورية وإقليدية، رغم ذلك لم يحدث هذا الإنجاز إلا في عصر النهضة الأوروبية واعتماداً على الموروث الإغريقي القديم نفسه ولكن بلحظة تاريخية مختلفة ملحة اصطبغت المعرفة العلمية بصفتها.

ويستشهد فيرابند كذلك بما أنجزه البابليون في مجال علم الفلك الذي كان معتمداً على حساب مستمد من تناوب وتكرار رؤية القمر وبعض الأجرام السماوية الأخرى، وهذا الإجراء في ملاحظة وتسجيل تناوب وتكرار رؤية القمر والأجرام السماوية متأصل فيه خصوصية البعد الحضاري والتاريخي للبابليين، إذ شكل هذا الحساب دالة رياضية تناوبية zigzag function، في حين اعتمد علم الفلك عند الإغريق على هندسة توزيع الأجرام السماوية في قبة الفلك المستمد أيضاً من خصوصية تاريخية واجتماعية للأغريق، والذي مكنهم من وضع أول مخطط هندسي للفلك اعتماداً على علوم الهندسة المنتشرة في حضارتهم، إذ شكل الحساب الفلكي لديهم دالة هندسية متعددة الأضلاع polygons function، وكان كلّ من علم الفلك البابلي وعلم الفلك الإغريقي صحيحاً من الناحية التجريبية العلمية وكذلك من ناحية التنبؤ الفلكي الذي كان متطابقاً في كلا العلمين، ولكنّ العوامل الحضارية والتاريخية أيضاً وليست العلمية هي التي أدت إلى استمرار علم الفلك الإغريقي واختفاء علم الفلك البابلي¹، واضعاً فيرابند تلك العوامل التاريخية الحضارية بمثابة المحرك الأول لتطور العلم وتقدمه.

ومن ناحية أخرى، ينظر فيرابند إلى أن نظرية علمية بعينها تتعرض إلى الكثير من التعديل والتغيير بسبب المواقف التاريخية التي تتعرض لها، فيجد أن نظرية نيوتن التي قدّمها في كتاب "المبادئ" لم تحمل أي شيء عن حساب الاضطرابات السماوية التي أثّرت في موضع تاريخي لاحق، حينما اكتشف أن حسابات نظرية نيوتن تشير إلى حتمية اصطدام كوكب زحل بكوكب المشتري، ولكن هذا الأمر

لم يحصل، في وقتها لم يجد نيوتن من مخرج إلا القول بان التدخل الإلهي هو الذي يحول من حتمية هذا الاصطدام، ومن هذا الموقف التاريخي يتم تعديل نظرية نيوتن على يد "لابلاس" في القرن التاسع عشر. ونظرية النسبية لأينشتين هي الأخرى تعرضت للكثير من التبدل تماشياً مع تاريخية المعرفة العلمية، فلم تكن نظرية النسبية التي ينظر لها حالياً بصيغة "نظرية كل شيء" هي النظرية نفسها التي انبثقت عام 1919 بصيغتها العامة، واضعاً فيرايند المواقف التاريخية هي الفيصل هذه التطورات التي تتوقف على حدوث اكتشافات جديدة في الرياضيات، أو نتائج جديدة في الملاحظة، أو أفكار جديدة عن طبيعة المعرفة العلمية¹.

أما الفرضية الثانية التي يقدمها لنا فيرايند لمناقشة إشكالية تاريخية المعرفة العلمية، تقضي بأن محصلة التطورات التاريخية - الحضارية التي أدت للوصول إلى المعرفة العلمية، دائماً تكون مجتزأة عن سياق اكتشاف هذه المعرفة العلمية، أي أننا دائماً بصدد عملية نقوم بموجها بقطع جميع الطرق المؤدية إلى الوصول لنتيجة ما ومن دون أن نخسر النتيجة ذاتها، لذا يطلق فيرايند على هذه الفرضية اسم "فرضية قابلية الفصل" *separability assumption*²، أي أن فيرايند عندما أكد في الفرضية الأولى على أن المعرفة العلمية هي ولادة خصوصيتها الحضارية والتاريخية وهذه الخصوصية ساهمت كثيراً في انبثاق المعرفة العلمية، يأتي ويؤكد في الفرضية الثانية على جوهر الإشكالية في نزعة المجتمع الإنساني إلى نزع كل العوامل التاريخية والحضارية التي صاحبت نشوء المعرفة العلمية بسبب الخصوصية المتميزة للمعرفة العلمية لدى الإنسان وسحرها في تقديم المعرفة الدقيقة وتقديم الحاجة العملية له، ولدى فيرايند أسباب وأمثلة تدعم هذه الفرضية، فهو يرى مثلاً أن هناك الكثير ممن يستأصل وينكر المحصلة التاريخية للجهود التي بحثت في مفهوم الذرة، ويعتقدون مفهوم الذرة متوقفاً حصراً في سياق اكتشاف تقنية المطياف الذري والشاشة التي التقطت عليها آثار النشاط الذري، لكنهم في الوقت نفسه يذعنون ويعترفون بفاعلية قوانين نظرية الكوانتم التي أدت إلى هذا الاكتشاف في أي زمن بعيد قبل كتابة هذه القوانين، بل أنهم اعتقدوا أن هذه القوانين ستبقى فاعلة إلى مدى التاريخ

1 فيرايند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 213

2 Feyeraabend, Paul: Realism and history of knowledge, Op.Cit. p. 394

المقبل، مؤكداً فيرابند أن هذه الأحكام الشمولية واجتزاء السياق التاريخي للحقائق العلمية يمثل الجزء المهم الذي شكل تقاليد وهوية العلم، في حين يرى أن كل الحقائق العلمية مهما كانت يقينية قد علقت بها تاريخيتها، وأن المضمون التاريخي الذي ساهم بلورتها سيكون حاضراً بصياغتها بشكل أو بآخر، واضعاً فيرابند هذا الرأي بمماثلة مع اكتشاف القارة الأمريكية، إذ يرى أن هذا الاكتشاف الذي كان مبعثه مؤامرة سياسية، على حد تعبير فيرابند، كان يقف وراءه سياق تاريخي مبني على اعتقادات خاطئة وتخمينات غير صحيحة، حتى أن هذه القراءة المضللة للاكتشاف شملت المكتشف الكبير كولبس*، وأن هذا السياق التاريخي للاكتشاف قد بصم ملامح معينة بشكل أو بآخر في تشكيل القارة المكتشفة حضارياً وسياسياً واجتماعياً¹.

والهدف الذي يريد أن يصل إليه فيرابند بصدد موضوع تاريخية المعرفة العلمية، أن المعرفة العلمية تشكلت حالها حال يحمل المعرفة الإنسانية ضمن غمار مسيرة تاريخية وحضارية قام بها الإنسان وانطوت على الكثير من الفروض الميتافيزيقية والملاحم الإيدولوجية واللاعقلانية التي لا تغادر الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، فهذه المعرفة لا يوجد شيء يميزها عن باقي المعارف الإنسانية، وأن مفهوم الذرة - كما يرى فيرابند - الذي انبثق من فرض ميتافيزيقي على يد ديمقريطس، كان مبعثه دافعاً أيولوجياً تاريخياً تبناه ديمقريطس والمدرسة التي ينتمي إليها التي تناصر الطبيعة المتكثرة والمتحركة للوجود المادي، في مقابل مدرسة بارمنيدس التي تناصر وحدة وسكون الوجود المادي، ولا يتضمن هذا الفرض أي مستوى من العقلانية العلمية التجريبية، وبرغم التطورات التي أحدثت في مجال الذرة واكتشاف مكونات جزئية تتكون منها الذرة، إلا أنه ما زال ينظر إلى الذرات أنها تشكل أصغر جزء يحمل الخواص الكيميائية والفيزيائية للعنصر الذي يتكون منها، وعلى غرار ما نادى به ديمقريطس انطلاقاً من ذلك الفرض الميتافيزيقي التاريخي. ويذهب فيرابند بعيداً في أن هذا المفهوم للذرة ليس أكثر متانة

* إشارة إلى أن كولبس حين اكتشافه للقارة الأمريكية، كان يعتقد أنه اكتشف جزراً تقع غرب الهند وليس قارة جديدة، فاسماها جزر الهند الغربية

من مفهوم "الإله"، إذ لا نستطيع ببساطة أن نقبل مفهوم الذرة وننكر الإله، فكلاهما انبثقا من فروض ميتافيزيقية ظلت ترافقهما الكثير من الأمور اللاعقلانية التاريخية، لكن ما جعل الدين والعلم يفرضان قوتهما وقدسيتهما على باقي المعارف الإنسانية يعود إلى سعي المجتمعات الإنسانية إلى فصلهما عن سياق تطورهما التاريخي¹.

ومن الجدير بالإشارة أن فيرابتد في موضوع الذرة ومكوناتها يتبع النزعة الأداتية* في مقابل النزعة الواقعية في التعامل مع كل المنجزات العلمية التي تحققت في مجال بحوث الذرة، إذ يعتبر مسميات مثل الذرة والإلكترون والبروتون وغيرها، مجرد أفكار متخيلة لترتيب الملاحظات والمعطيات الحسية التي نجنيها في البحث الذري، ويعد هذه المسميات حدوداً مساعدة مصممة لجلب بعض الترتيب في خبراتنا عن العالم الصغير، وهي أشبه بالعوامل الرياضية أو الروابط المنطقية، يربطان تقريرات عن المعطيات ولا يشيران إلى أشياء تختلف عن المعطيات الحسية².

ويصاغ فيرابتد نزعته التاريخية بالنظر إلى المعرفة العلمية بصيغة نسبية جلية المعالم حينما ينظر أن هناك تفاعلية بين العقل العلمي والممارسة العلمية تشكل تقليداً ونشاطاً بشرياً يدخل التاريخ في مراحل مختلفة، وأن هذا التقليد لا يعد العامل الذي يوجه باقي التقاليد الإنسانية، بل هو نشاط حضاري كباقي النشاطات الأخرى، فالعقلانية العلمية ليست حكماً على باقي النشاطات المعرفية وإنما هي ذاتها تقليداً³، والعلم بهذا المنظور لا يعد شيئاً حسناً أو سيئاً، وإنما ينظر إليه كما هو ببساطة، وكما

1 Ibid. p. 399- 400

* إن استحالة رؤية الإلكترون وازدواجية خصائصه، هو الذي أثار الخلاف بين "الأداتية الاصطلاحية" من جهة وبين "الواقعية" من جهة أخرى، في مشكلة البعد الإنطولوجي للمفاهيم العلمية وخصوصاً دون الذرية، هل هي كائنات حقيقية حتى وأن تعذر إدراكها حسياً أو بالأجهزة العلمية المتطورة، أم مجرد وسائل رياضية تسهل علينا عملية الاستدلال ويمكن رفضها بأي وقت أينما يظهر ما هو أفضل، ومن الذين اعتقدوا بهذا الحل هم الأداتيون الاصطلاحيون وعلى رأسهم بوانكاريه (1854 - 1912) ودوهيم (1861 - 1916)، بينما أخذ بالرأي الواقعي ماكس بلانك، ينظر

عبد اللطيف، عبد النور عبد المنعم: التفسير الآداتي للقانون العلمي، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، 2001، ص 7

2 فيرابتد، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 57

3 فيرابتد، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 43

ينظر لباقي التقاليد والنشاطات الحضارية، فهي ليست حسنة أو سيئة بل تؤخذ كما هي وعلى ما فيها من مضمون، إذ تضحى حسنة أو سيئة، عقلانية أو لاعقلانية، متقدمة أو متخلفة، فقط عندما ينظر إليها من وجهة نظر تقليد آخر يقاسمها نفس مجال التخصص الحضاري والمعرفي، كما هو الحال على سبيل المثال أن النزعة العرقية racism تبدو وحشية بالنسبة لمن يأخذ بالنزعة الإنسانية humanitarianism، في حين تبدو الأخيرة تافهة بالنسبة لمن يأخذ بالنزعة العرقية¹.

وحتى أدوات القياس في العلم ومعايره هي الأخرى معرضة ومبنية على سياقها التاريخي ولا يوجد إطلاق في هذا الأمر، وبالعكس هذا التصور، يرى فيرابند، نكون في موقف يشبه موقف التساؤل الذي يسأل عن أدوات القياس التي ستساعدنا على اكتشاف محتويات منطقة من العالم لم تحدد بعد والتعرف عليها، فإننا نجعل المنطقة وبالتالي لا يمكننا أن نقرر ما سيجري فيها، وإذا كان هذا الأمر يعيننا بدافع الوصول إلى حقيقته، فما علينا إلا أن ندخل هذه المنطقة ونتواصل مع تاريخية هذا البحث ونبدأ بعمل تخمينات عنها شيئاً فشيئاً، وسوف نكتشف أن الإجابة ليست فورية وسهلة، وإنما بحاجة إلى براعة عالية لنصل فقط إلى منتصف الطريق، ولعلّ المثال الذي يفضل فيرابند في هذا الصدد، هو السؤال المتداول عن كيفية قياس درجة حرارة مركز الشمس والذي طرح منذ عام 1982، فرغم تطور مقاييس درجة الحرارة في الوقت الراهن، لا نستطيع أن نحدد أبداً ما أساسيات هذا المقياس، إذ تبقى هذه المعرفة مرهونة بظروف لحظتها التاريخية حينما نقرب أكثر من مركز الشمس، ويضيف فيرابند، الشيء نفسه ينطبق على معايير العلم التي تشكل أدوات قياس عقلية، إذ تقدم لنا قراءات ليست عن درجة الحرارة أو الثقل، وإنما تقدم لنا قراءات عن القطاعات الفكرية المعقدة من العملية التاريخية للمعرفة العلمية، فهل مباح لنا افتراض العلم بما حتى قبل أن تكون هذه القطاعات الفكرية قد برزت للعيان بكل تفصيلاتها، أو نفترض أن يكون التاريخ وبصفة خاصة تاريخ الأفكار أكثر إطراداً من الجانب المادي للكون².

1 المصدر نفسه، ص 19

2 فيرابند، بول: العلم في مجتمعات حرة، مصدر سابق، صص 55-6

E - الميثودولوجيا المفتوحة: كل شيء مقبول * Anything Goes

لقد كرس فيرابند جهده في كتابه ضد المنهج والكذب التي تلتها لبيان أن فلسفة العلم وتحديدًا في تخصص ميثودولوجيا العلم قد وقعت بخطأ جسيم في بحثها عن المنهج الصحيح الملائم للبحث العلمي، وحجته الرئيسة في هذا الاستنتاج أن المناهج المقترحة بهذا الشأن سواء كانت استقرائية أم استنباطية لا تتوافق مع معطيات وشواهد واقعية تاريخ العلم، وأن ميثودولوجيا العلم تخفق بشكل كبير في تقديم خطوط ومناهج رئيسة قد تفيد العلماء في إرشادهم كيفية إدارة بحوثهم العلمية، فضلاً عن أنه من غير المجدي أن نرجو تحويل العلم إلى بضع قواعد ميثودولوجية بسيطة، لأن ذلك لا يتناسب مع مقدار التعقيد الذي ينطوي عليه مضمون البحث العلمي وتاريخه المعقد، لتأمل ما كتبه فيرابند في كتابه ضد المنهج بهذا الصدد: «إن الفكرة القائلة بأن العلم يستطيع ويجب أن يعمل وفق قواعد ثابتة وكلية، هي فكرة غير واقعية، وفكرة هادمة في ذات الوقت، فهي فكرة غير واقعية لأنها تنطوي على تصور في غاية السذاجة عمّا بحوزة الإنسان من إبداعات، وعن الظروف التي تقف وراء أو تشجع تطور تلك الإبداعات، وهي فكرة هادمة لكون محاولتها فرض قواعد كهذه، تصمّم بذلك على زيادة قدراتنا المهنية على حساب إنسانيتنا، فضلاً عن ذلك أن هذه الفكرة مضرة بالعلم لأنها تهمّل الشروط الفيزيائية والتاريخية المعقدة التي تؤثر في عملية التحول العلمي، إنها تجعل مشروعنا العلمي أقل مرونة وأكثر عقائدية... فلجميع الميثودولوجيات عيوب تحددها، والقاعدة الوحيدة التي تصمد هي "كل شيء مقبول"»¹.

* لقد ترجم هذا الشعار عن الانكليزية بعدة ترجمات للغة العربية، لانه لا يوجد مرادف محدد في اللغة العربية يتطابق مع مفهوم هذا الشعار بدقة، فقد ترجم إلى "كل شيء حسن" و"كل شيء على ما يرام" و"كل شيء يمر" و"كل شيء مقبول"، وأرى الترجمة الأخيرة التي تبنتها الدكتورة بمحي طريف الخولي خير من يقترب من دلالته ويتلاءم مع ما يطمح اليه فيرابند من تبني التعددية في كل شيء وقبول الفروض والنظريات المتنافسة جميعاً وكذلك قبول كل المناهج والمعايير العلمية، من دون أن تكون هيمنة وشمولية لنظرية واحدة او منهج واحد.

الخولي، بمحي طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، ص 422

1 ((The idea that science can, and should, be run according to fixed and universal rules, is both unrealistic and pernicious. It is *unrealistic*, for it takes too simple a view of the talents of man and of the circumstances which encourage, or cause, their development. And it is *pernicious*, for the attempt to enforce the rules is bound to increase our professional

بكل إصرار، يرى فيرابند أنه ليس ثمة "منهج علمي"، ولا توجد مجموعة من الإجراءات أو مجموعة من القواعد تشكل الأساس الذي يبنى عليه نموذج البحث العلمي، وتشكل الضمان الراسخ التي تجعل من أي بحث سار على هديها أن يكون "بحثاً علمياً"، فقواعد وإجراءات البحث العلمي تتحد بظروف وأهلية البحث ذاته، ومعايير الحكم عليها وتعديلها أو تغييرها، لا بد من أن تكون متكيفة مع العمليات والمواضيع التي يبحث فيها¹، وبما أن هذه المواضيع الخاضعة للبحث العلمي غاية في الكثرة والتنوع والتعقيد، وهي في الوقت نفسه التي تحدد قواعد ومنهج البحث، بات من المستحيل برأي فيرابند أن تكون هناك مناهج أو قواعد ثابتة صالحة للبحث العلمي، إذ يرفض هذا المنهج الكلي والعقلانية المستند عليها بقوله: «(إن فكرة منهج كلي راسخ، والتي تعدّ مقياساً ثابتاً للوفاء بالمراد، بل وحتى الفكرة التي تقول بعقلانية كلية راسخة، إنما هي فكرة غير واقعية، مثلها في ذلك مثل الفكرة التي تقول بأداة قياس راسخة يمكنها أن تقيس أية كتلة من دون أي اعتبار إلى الظروف المحيطة بها)².

ويزيد فيرابند من تبريره رفض المناهج والقواعد الثابتة، في أن العلماء المعنيين بالبحث العلمي والمعنيين بهذه المناهج المقررة لهم من قبل الميثودولوجيين، كثيراً ما يعدّلون معاييرهم ومناهجهم وحتى مقاييس العقلانية لديهم، وذلك لسبب بسيط، لأنهم يتحركون دائماً في مجوئهم إلى الأمام ويدخلون مجالات بحث جديدة، يتطلب البحث الجديد إلى تعديل المعايير والمناهج ومقاييس العقلانية لديهم، بل أنهم يعدّلون أو يستبدلون كلية نظرياتهم وأدواتهم للسبب نفسه لأنهم دائماً يتحركون إلى الأمام³، ويتمسك فيرابند بمجته الرئيسة على هذا الرفض للمنهجية المحددة ذات الطابع

qualifications at the expense of our humanity. In addition, the idea is detrimental to science, for it neglects the complex physical and historical conditions which influence scientific change. It makes our science less adaptable and more dogmatic. All methodologies have their limitations and the only 'rule' that survives is 'anything goes'.))

نصوص مختاره من كتاب "ضد المنهج" لفيرابند منشورة على الموقع الإلكتروني

<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/feyerabe.htm>

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 116

2 المصدر نفسه، صص 116 - 7

3 المصدر نفسه، ص 117

التاريخي، مقررًا أن تاريخ العلم وتطوره أثبت أن كل قاعدة تنتهك في وقت من الأوقات، ولا يرى فيراند من ضرر بأن الفلسفة والمنطق تؤيد معطيات التاريخ بهذا الصدد، ويضيف أن هذه الانتهاكات للقواعد المسلم بها لم تكن حوادث عرضية، كما أنها ليست بسبب الجهل أو السهو، ولكن هذه الانتهاكات التي كان لا يمكن تجنبها، جاءت من جرّاء إرادة فرضتها ضرورة التقدم العلمي، وأن المنجزات العلمية الكبرى في تاريخ العلم تتحدث عن أن هذه المنجزات لم تر النور، إلا بعد أن قرر بعض المفكرين أن لا يلتزموا بقواعد محددة وواضحة¹.

وبهذا التوجه يكون فيراند قد عطل جميع المناهج عن العمل التي أقرّها فلسفة العلم بأن تكون صالحة للبحث العلمي وأفرغها من أي مضمون عقلائي شامل، وبالتالي على العلماء ألا يدعوا القواعد وعقلانية المناهج تحتجزهم، تلك القواعد التي يفرضها عليهم ميثودولوجي ما، وفتح المجال لميثودولوجيا مفتوحة تستجيب لشعاره الجديدة "كل شيء مقبول" الذي يعبر بإخلاص عن نزعته الاناركية "الفوضوية" اللاعقلانية، والذي يبدو لدى فيراند ملزمات تاريخية، وأخرى تخص التفاعل المفتوح ما بين فكر الإنسان وممارسته للفكر تجعل من هذه الميثودولوجيا المفتوحة متمثلة بقاعدة "كل شيء مقبول" أمراً مسلماً به، ويتماشى مع مقتضيات شروط البحث العلمي، إذ يكتب: ((إن ما يعرضه كلا من معاينة الحقب التاريخية، والتحليل التجريدي لطبيعة العلاقة ما بين الفكر والممارسة، يفضي إلى أن المبدأ الوحيد الذي لا يعيق تقدم العلم هو "كل شيء مقبول"))²، ويضيف أننا ومن خلال مسيرة البحث العلمي عبر تاريخ العلم ربما افترضنا فرضيات هي في تضاد مع النظريات الراسخة بشكل ثابت والمؤسسة بشكل جيد وفق نتائج ومعطيات تجريبية، نحن بهذه الفرضيات المضادة إذن، ندفع بالعلم قدماً ليس من خلال منهج الاستقراء الذي يلزمنا الأخذ بهذه المعطيات التجريبية وتنظيم إحساساتنا انسجاماً مع رصانة النظريات السائدة المسلم بها، بل نحن نقدم على

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 ((This is shown both by an examination of historical episodes and by an abstract analysis of the relation between idea and action. The only principle that does not inhibit progress is: *anything goes*))

<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/gc/feyerabe.htm>

دفع العلم إلى الأمام بواسطة منهج لا تفره فلسفة العلم، وهو منهج "الاستقراء المعاكس" ¹ counter-inductive .

ويبدو أن "الاستقراء المعاكس" الذي نادى به فيرايند هو من تداعيات شعاره "كل شيء مقبول" لأنه سيسمح للفرضيات العلمية بالظهور حتى لو كانت بلا جذور ولا أرضية تستند على ملاحظات حسية أو تجريبية، لأن رحابة الفكر العلمي وحرية التأمل فيه ستستوعبها، وربما بسبب هذا الاستقراء المعاكس انبثقت انجازات وثورات علمية كبيرة والثورة الكوبرنيكية واحدة منها، لان كوبرنيكوس وضع كل ما استقراه الفكر البشري من ملاحظة حركة الشمس حول الأرض موضع شك، وأخذ باستقراء معاكس يأخذ بحركة الأرض حول الشمس مستندا بذلك على فهم رياضي جديد لنظام الفلك الشمسي ومن دون أن يكون لديه سند تجريبي، لذا سيكون الاستقراء المعاكس وعلى ما يبدو فيه من خلو من سند تجريبي، يتماشى مع "كل شيء مقبول" الذي نادى به فيرايند، وهنا تجدر الإشارة إلى أن فيرايند جعل من هذا المبدأ الذي سمح لجميع الفرضيات بالظهور بمثابة رادع للتمييز الخاطيء بين العلماء والباحثين الجديرين بالاحترام وبين أولئك المخالفين للصواب، على أساس أن الأولين يذكرون وجهات نظر وفرضيات مستساغة ومضمون فوزها، في حين الآخرون - المخالفون للصواب - يوحون بأمور غير محتملة ولا معقولة ومحكوم عليها بالفشل، إذ يرى فيرايند لا يمكن أن يكون الأمر هكذا لأننا لا نستطيع التعرف مقدماً ما إذا كانت النظرية ذات مستقبل أم أن النسيان سيطويها، ولذا لا يمكن رفض النظرية أو الفرضية منذ البدء لأنها صدرت عن باحثين مخالفين للصواب، وقبول الأخريات الصادرة عن باحثين أصحاب شأن وتقدير علمي، فيرى أن هذا التمييز بين الباحثين على هذا الأساس خاطيء، ويدعو مقدماً إلى قبول جميع المقترحات والفروض العلمية الصادرة من جميع الباحثين ومن دون استثناء.

ولكن في المقابل يدعو فيرايند إلى عدم المبالغة بقاعدة "كل شيء مقبول"، فلا استخدام الصحيح لهذه القاعدة هو من سيفرز معياراً نميز به الباحثين الجديرين بالاحترام عن أولئك المخالفين للصواب، إذ يسيء الباحث المخالف للصواب

استخدام هذه القاعدة، فيكتفي بفرض وجهة نظر معينة، ويستمر بالدفاع عن هذه الفرضية وهي بشكلها الأصلي دون اللجوء إلى تطويرها أو إلى تخمين فائدتها في جميع الظروف، ولم يبد أي استعداد بإقرار احتمال نشوء أية مشكلة من جراء فرضيته، أو إلى مناقشة الاعتراضات عليها، في حين يتفاعل الباحث الجدير بالاحترام إيجابياً مع قاعدة "كل شيء مقبول" ويقوم بتطوير وتكييف فرضيته على وفق شروط البحث المنظم الذي بموجبه تتم ملاحقة تداعيات الفرضية والتعرف إلى الصعوبات التي قد تنجم عنها، وإلى الحالة الإجمالية للمعارف المحيطة بها، وأخذ الاعتراضات بالحسبان، هذا هو البحث الذي يميز المفكر الجدير بالاحترام عن ذلك المخالف للصواب، أما التمسك بالمضمون الأصلي للنظرية أو الفرضية لا يجدي في ذلك نفعاً، ويضرب فيراند مثلاً في هذا الصدد، إذ لو تبني أحد وجهة نظر أرسطو، وأراد أن تمنح فرضيات أرسطو فرصة جديدة للظهور والمناقشة، فإن اكتفى بهذا التأكيد ولم يشرع في إعداد دينامية جديدة، ولم يتحقق من الصعوبات التي تثيرها منذ البداية وجهة نظره، عندئذ سيخسر هذا المسعى كل فائدته، أما إذا لم يتوقف عند الفرض الأرسطي كما هو عليه، وحاول مطابقة الحالة القائمة من علم الفلك والفيزياء والميكروفيزياء والتعامل مع المشكلات القديمة بنظرة جديدة، نكون في هذه الحالة بصدد مفكر مبدع يمتلك أفكاراً غير مألوقة¹.

ويتقدم فيراند بمنهجته المفتوحة خطوة إلى الأمام، حينما يأول شعاره وقاعدته التي تصمد في جميع الظروف "كل شيء مقبول" anything goes إلى مبدأ "الوفرة" The principle of Proliferation في النظريات والفرضيات الذي يراه المبدأ المجدي والمناسب لفهم مسيرة العلم، والذي يدحض التراتبية والانتظام العقلاني حول نسق نظري واحد، لتأمل ما يقول: «(إن حالة الاتساق التي تتطلب أن تكون الفرضية الجديدة متوافقة مع النظرية التي تم القبول عليها، هي حالة مخالفة للمنطق لأن هذه الفرضية ستكون مصممة لحماية النظرية القديمة وليست لحماية النظرية الأحسن، وعلى هذا الأساس ستكون الفرضية التي هي بتضاد مع النظرية الأكثر تأييداً ورسوخاً، ستعطينا معطيات وشواهد لا نستطيع الحصول عليها من

1 شالمرز، الآن: ما هو العلم، ترجمة لطيفة ديب عرنوق، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1997، صص 185 - 6

أي سبيل آخر* ، وبالتالي فإن الوفرة في النظريات هي الأجدر نفعاً للعلم، في حين الانتظام سيفسد من قدرة العلم النقدية، فضلاً عن أن الانتظام هو خطر على تطور حرية الإنسان¹.

ولكن فيرابند يخفف من حدة هذه النزعة اللاعقلانية، بافتراضه مبدأ آخر خليقاً بأن يساعد على التقدم العلمي، وينصح العلماء بالأخذ به، وهو مبدأ التشبث The Principle of Tenacity الذي يصوغه بما يلي ((النصح باختيار نظرية تعد بالوصول إلى أفضل النتائج المثمرة، والتشبث بها حتى إذا كانت تواجه صعوبات كبيرة)²، وعلى ما يبدو فإن لا شيء جديداً في هذا المبدأ، سوى أنه لا يعطينا معياراً لاعقلانياً كما عودنا بذلك، بأن نختار ونتشبث بالنظرية التي تنطوي على وعود بالوصول إلى أفضل النتائج المثمرة، وهذا الأمر متعلق بمعيار خصوبة النظرية في عملية إجراء المفاضلة بين النظريات.

من شعار أو مبدأ "كل شيء مقبول" إلى منهج الاستقراء المعاكس ومن ثم إلى مبدأ الوفرة في النظريات وإلى مبدأ التشبث، كل هذه الحزمة من القواعد والمبادئ عذّها البعض بمثابة منهجية جديدة يقدمها لنا فيرابند عوضاً عن المنهجية التي طرحها فلسفة العلم، وهذا يعد تعارضاً مع ما يطرحه ومع ما يصير عليه بشدة، وهو رفض المنهجية المحددة لسير البحث العلم، وقد التفت فيرابند إلى هذه المفارقة وإلى هذا النقد، وأقر بأن البعض وصفه بأنه عازم على إحلال قواعد أكثر ثورية، مثل وفرة وتعددية النظريات proliferation، والاستقراء المعاكس counter

* لأن معطياتها وشواهدا غير مأخوذة من تعميمات وبديهيات الحس المشترك
1 ((The consistency condition which demands that new hypotheses agree with accepted theories is unreasonable because it preserves the older theory, and not the better theory. Hypotheses contradicting well-confirmed theories give us evidence that cannot be obtained in any other way. Proliferation of theories is beneficial for science, while uniformity impairs its critical power. Uniformity also endangers the free ((development of the individual.
<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/gc/feyerabec.htm>

2 المصدر نفسه، ص 22 - المقتبس مأخوذ من :
Feyerabend, Paul: Consolation to The Specialist, In Lakatos: Criticism And Growth of Knowledge, Cambridge, 1970, p. 203

induction محل قواعد ومعايير مألوفة، وأقر كذلك بأن شعاره ومبدأه الذي يصمد أمام جميع الظروف "كل شيء مقبول" anything goes، وصفه البعض ما هو إلا الأساس الوحيد الذي يبشر بمنهجية جديدة، وهنا يدافع فيرابند بقوله: «إن ما أسعى إليه ليس إحلال مجموعة واحدة من القواعد العامة محل مجموعة أخرى كثيرة، وإنما مرامي هو بالأحرى إقناع القارئ أن جميع المنهجيات حتى أكثرها وضوحاً لها حدودها»¹، ويضيف أن الفوضوية الساذجة مبنية على ركنين في النظر إلى الميثودولوجيا؛ الأول، إن لكل القواعد المطلقة والقواعد المتوقفة على السياق حدودها التي تقف عندها وتتوقف عن العمل عند هذه الحدود، والركن الثاني، إن كل القواعد والمعايير غير ذات قيمة وينبغي التخلي عنها، ويرى أن معظم النقاد اعتبروه فوضوياً بهذا المعنى، ولكن فيرابند يرفض هذا الادعاء، ويعلن أنه يشايع الركن الأول الذي تستند عليه الفوضوية الساذجة في النظر إلى الميثودولوجيا، ولكنه يختلف مع الركن الثاني من هذا التوجه، فهو يأخذ بمحدودية أي قاعدة ومنهج مهما كانت بداهة هذه القواعد ووضوحها، وبمحدودية أي عقلانية تستند عليها هذه القواعد، وفي المقابل لا يقر بأن هناك تقدماً علمياً بدون قواعد ومعايير، شرط أن تكون هذه القواعد والمعايير نابعة من سياق البحث العلمي ووليدة شروط الممارسة العلمية ولا ترتقي إلى مكانة الإطلاق والشمولية².

وعلى أن نختتم موضوع الميثودولوجيا المفتوحة لفيرابند، بانفتاح آخر يضعه بين سياق الكشف The context of discovery وسياق التبرير The context of justification في منهج البحث العلمي، فبعد أن وضع معظم اتجاهاات فلسفة العلم حداً فاصلاً بين سياق الكشف العلمي الذي قد لا يكون عقلانياً وتتداخل فيه العوامل الذاتية من إبداع وإلهام وخيال المكتشف، وبين سياق التبرير الذي يتميز بالموضوعية الخالصة، ويلعب الاختبار على وفق مقاييس صارمة دوراً كبيراً في هذا السياق، وكان فيلسوف العلم رايشنباخ هو أول من عزز هذا الفصل بين هذين السياقين، رامية إلى إنكار وجود طريقة معينة لاكتشاف النظريات، وقد تكون عملية الكشف من اختصاص علم النفس، وانتهى إلى أن نظرية المعرفة وفلسفة

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 49

2 المصدر نفسه، ص 50

العلم على وجه التحديد تهتم بسياق التقرير، لكننا نرى فيرابند يهدم هذا الحد الفاصل بين هذين السياقين في منهج البحث العلمي، فهو يرى أن عملية قبول نتائج التجارب في سياق التقرير تختلط بالعناصر الذاتية والنزعات الشخصية للمختبر تماماً كما يحدث في عملية الكشف، ويؤكد أن «التمايز بين "الكشف والتقرير" في الواقع غير حقيقي على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون الكشف مجرد خبط عشوائي، أو حلم، وإنما يدخل فيه الكثير من عناصر الاستدلال، كما أن التقرير لا يكون أبداً "موضوعياً" تماماً، فهو يحتوي على العديد من العناصر الذاتية»¹، ويضيف أن سياق التقرير The context of justification المبني على أساس الوصول إلى موقف استثنائي موضوعي تدعمه شواهد واضحة لا لبس فيها ومعززة بدرجة عالية من التعميمات، يُعدّ أمراً مثالياً ولا يتحقق أبداً في أثناء الممارسة الفعلية، ففي الممارسة الفعلية للعلم غالباً ما تكون لدينا نظرية معينة مصاغة بمصطلحات غامضة، تبحث عن شواهد لاثباتها، برغم أن الشواهد ذاتها هي الأخرى غير واضحة المعالم وتقبل تفسيرات عدة وأحكاماً متباينة²، وعليه سيكون التقرير الموضوعي أمراً مستحيلاً من كلتا الناحيتين، من الناحية النظرية لعدم توفر الوضوح التام للمغزى الفكري لأية نظرية علمية، ومن الناحية التجريبية لعدم قبول الشواهد التجريبية لتفسير واحد، ومن الملائم ذكر أن فيرابند ليس هو الأول الذي وحد بين سياقي الكشف والتقرير فقد سبقه بذلك توماس كُون.

F - اللامقايسة

تعود وتظهر اللامقايسة ثانياً في فلسفة فيرابند، بعد أن أثبتت في فلسفة توماس كُون، ولا غرابة في هذا الأمر ما دامت النزعة النسبية حاضرة لدى الاثنين وما دامت اللامقايسة تمثل بشكل أو بآخر نوعاً من أنواع النسبية، ولا نعرف تماماً مَنْ هو المنادى بها أولاً، فمن خلال ما ذكره توماس كُون في كتابه "الطريق منذ البنية"³ The road since structure أنهما معاً اقتبساه من المفهوم

1 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 216 - 7

2 المصدر نفسه، ص 145

* المقصود بالبنية إشارة إلى كتابه الذائع الصيت "بنية الثورات العلمية"

الرياضي، الذي ينطبق على أي بعدين أو سطحين أو حجمين اللذين لا يمكن قياسهما بنفس الوحدات، بعد ما وجداه منتشرًا في نصوص كتب تاريخ العلم من تشابه بالألفاظ واختلاف كبير في الدلالة لما تستخدمه النظريات العلمية المتعاقبة في تاريخ العلم من مفاهيم ومعايير ومصطلحات¹، ولكن فيراند يذكر في كتابه "ثلاث محاورات في المعرفة" أن مفهوم اللامقايسة كان بمثابة هبة منه للفلاسفة والسوسيولوجين على حد تعبيره²، ويذكر في كتاب آخر أنه أشار إلى مفهوم اللامقايسة منذ العام 1951 حينما قدم أطروحة الدكتوراه، وكرّس مقالاً منشوراً عن اللامقايسة عام 1958³، ويدعم البعض هذا الرأي اعتماداً على المقال الذي نشره فيراند عام 1962 عن مفهوم اللامقايسة الذي أصبح المنهل الذي استقى منه توماس كُون وفلاسفة آخرون تصورهم عن مفهوم اللامقايسة⁴، علماً أن عام 1962 هو نفس العام الذي صدر فيه كتاب توماس كُون "بنية الثورات العلمية"، الذي تمخض عن الكثير من الحديث عن مفهوم اللامقايسة.

على العموم وبغض النظر عمّن صرح باللامقايسة أولاً، فأن هناك تقارباً بوجهات النظر بينهما بصدد هذا الموضوع، بالرغم من أن كل واحد منهما طبع هذا المفهوم ببصمته الخاصة به، وأولى هذه البصمات الدافع الذي يقف وراء تبني مفهوم اللامقايسة، ففي حين كان الدافع الذي يقف وراء تبني توماس كُون مفهوم اللامقايسة، كان من أجل تدعيم نظريته في تحليل طبيعة الثورات العلمية فلسفياً، تلك الثورات التي يتم فيها هدم وتغيير البنية الفكرية التحتية المتمثلة بالبنية الفكرية للنموذج الإرشادي السائد، وهدم وتغيير البنية المادية الفوقية المتمثلة بالإنجاز التقني الذي أنجزه النموذج الإرشادي السائد، واستبداهما ببنيات جديدة، ولذا سينظر العلماء والباحثون في النموذجين المختلفين إلى العالم بوجهات نظر لا تقبل المقايسة، بعد أن تبدّل كل المعايير والقواعد والمناهج وطرق الملاحظة والتجريب وحتى مفاهيم

1 Kuhn, Thomas: The Road Since Structure, The Road Since Structure, edited by james conant and john haugeland, University of Chicago Press; 2000, p. 33-4

2 فيراند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 230

3 فيراند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 86

4 السيد، محمد أحمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فيراند، مصدر سابق، ص 8 - 9

المصطلحات المتشابهة لفظياً، نقول إذا كان هذا الدافع الذي يقف وراء تبني توماس كُون لمفهوم اللامقايضة في تدعيم فلسفته للثورات العلمية، نرى فيبراند يذكر صراحة أن الدافع الذي يقف وراء تبنيه مفهوم اللامقايضة هو من أجل نقد نظرية التفسير والرد reduction التي أخذ بها العديد من فلاسفة العلم آنذاك، والنزعة الرديئة نزعة تحليلية عقلانية أبدعها برتراند رسل لتكون أساساً للتفسير، التي هي بالأساس «طريقة للفكر نفسر بها الأشياء المركبة في حدود أجزائها، وخصائص هذه الأجزاء والعلاقات الكائنة بينها على وجه نستطيع معه الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة والاكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بخواصها وعلاقاتها»¹، أي أننا باستطاعتنا التعامل مع الأشياء والمفاهيم مهما كانت درجة تعقيدها بردها إلى أجزائها البسيطة والعلاقات القائمة فيما بين هذه الأجزاء والتي لا يعترها أي شك وغموض، حينئذ ستصبح هذه المكونات الجزئية هي بحمل دلالة الكيانات المركبة التي من الممكن الاستغناء عن تناوّلها في التفسير والتقييم، وبالتالي سيكون الباب مفتوحاً لعقد مقارنة بأية درجة كانت بين المفاهيم والنظريات المختلفة بعد ردها إلى مكوناتها الجزئية البسيطة، لأن المقارنة وحتى المقايضة ستكون بين هذه الجزئيات الواضحة المعالم، والتي تتواجد في معظم المفاهيم والكيانات المركبة مع التفاوت الكمي والنوعي، أي من الممكن تحليل ورد المركبات اللامقايضة إلى جزئيات قياسية، الأمر الذي رفضه فيبراند في لامقايضته، مستنداً على أن التطور في النظريات العلمية والتغير الذي يصاحب هذه النظريات لا يمكن أن ينطبق عليه منهج الردّ هذا، وذلك بسبب الخصوصية التجريبية التي تحظى بها النظريات العلمية والعبارات الأساسية التي تصاغ بها المشاهدات وهذه المعطيات التجريبية، فمعنى التصورات المجردة وتأويلها ونصوص الملاحظة التي تستخدمها ستتوقف على السياق النظري التي وردت فيه هذه الجزئيات الأساسية للنظرية، ومن الممكن أن تكون هذه الجزئيات الأساسية التي تنحل إليها أية نظرية، ستكون متباعدة كل البعد بين نظريتين مختلفتين، يصبح من المستحيل صياغة الجزئيات الأساسية لنظرية بمصطلحات النظرية الأخرى، عندئذ ينعدم أي نوع من التماثل بين الأسس الجزئية وعلى رأسها تصورات الملاحظة والتجريب²، وعلى هذا الأساس سيعطل منهج الرد

1 مهراّن، محمد: فلسفة برتراند رسل، مصدر سابق، ص 338

2 شالمرز، الان: ما هو العلم، مصدر سابق، ص 187

التحليلي وستظهر اللامقايسة كأمر مسلم به بالنسبة لفيرابند، إذن جاءت لامقايسة فيرابند متماشية مع نزعته اللاعقلانية، في تفنيد النزعة الرديّة العقلانية الطابع التي قال بها رسل في نظرية التفسير.

وإذا كان هذا يعدّ اختلافاً في الباعث على توجه كلّ منهما بتسبني مفهوم اللامقايسة، فإن فيرابند يشرح لنا بوضوح التباين بينهما في كيفية تناول موضوع اللامقايسة، ويشرع في وصف تباين واختلاف النماذج الإرشادية فيما بينها من وجهة نظر توماس كُون، ذلك التباين الذي جعل توماس كُون يصل إلى استحالة مقايسة النماذج الإرشادية فيما بينها، فهو يرى - والحديث لفيرابند - أن توماس كُون حدد الاختلافات بين النماذج الإرشادية في ثلاثة وجوه؛ الوجه الأول أن النماذج الإرشادية تستخدم مفاهيم مختلفة لا تربطهما علاقات منطقية مثل علاقتي الاحتواء والاستبعاد المنطقيتين، فاختلاف هذه المفاهيم لا يطوله أو يفسره المنطق، والوجه الثاني للاختلاف بين النماذج الإرشادية المختلفة هو أن العاملين في البحث العلمي المنتمين إلى نماذج إرشادية مختلفة لا تكون لديهم مفاهيم متباعدة فحسب، وإنما يدركون العالم الخارجي بادراكات حسية مختلفة، إشارة إلى مقولة كُون الشهيرة "ما كان يعتقد أنه بطل، ظهر أنه أرنب"، أما الوجه الثالث من الاختلاف، النماذج الإرشادية المختلفة تستخدم مناهج وأدوات ومعايير مختلفة في البحث العلمي، والاختلاف يرافق ما هو فكري وما هو مادي لهذه المناهج والمعايير والأدوات لتشديد البحث العلمي وتقييم نتائجه، ومن ثم يرى فيرابند أنه بضم هذه الاختلافات بوجوهها الثلاثة بعضها لبعض، ستظهر النماذج الإرشادية لتوماس كُون ذات الحصانة الكاملة والمختلفة تمام الاختلاف فيما بينها بحيث يتعذر بوجود هذا الاختلاف الكبير أن تجرى مقايسة بين هذه النماذج الإرشادية المختلفة، وهنا يرمي فيرابند بهذه الأفكار من توماس كُون لفسح الطريق للنموذج الإرشادي أن يخرج من دائرة النظرية العلمية الغارقة في التجريد والصورية، بعد أن ألفت الفاعلية الإنسانية بظلالها على النموذج الإرشادي، حتى أن فيرابند وصف مفهوم النموذج الإرشادي عند كُون عبارة عن "نظرية - في حالة تأثر - A theory in action".

ثم يستدرك فيرابند، ويذكر أنه بدأ البحث في مسألة اللامقايضة على العكس من كُون، ففي حين تبدو اللامقايضة لدى كُون أمراً بمثابة تحصيل حاصل، فرضتها الاختلافات العديدة بين النماذج الإرشادية مجتمعة بوجوهها الثلاث، وأصبحت اللامقايضة مظهراً وخاصية من خواص النموذج الإرشادي، تظهر جلياً حين تقارن النماذج الإرشادية المختلفة فيما بينها، نرى لامقايضة فيرابند تتوقف عند هذه الخاصية المتأصلة في صميم ميدان البحث العلمي والمتعلقة بالكيفية التي يستعين بها تفسير عبارات الملاحظات الأساسية التي تشكل أساس البحث العلمي، ويذكر أنه منذ عام 1951، صاغ هذا التساؤل في أطروحة الدكتوراه، وقدم إجابتين شائعتين لهذا التساؤل، الأولى النظرة البراجماتية التي طبقاً لها يتحدد معنى عبارة الملاحظة عن طريق استخدامها، والثانية النظرة الفينومينولوجية التي طبقاً لها يتحدد معنى عبارة الملاحظة عن طريق الظاهرة التي نجعلنا نقرّر بأنها صادقة، ولكن فيرابند يقدم إجابة ثالثة ترمي إلى أن معنى عبارة الملاحظة محدد بالنظرية التي تفسر ما نلاحظ، وبالتالي فإن هذا المعنى للملاحظة سيتغير حالما تتغير النظرية التي تفسر ما نلاحظ¹، الأمر الذي يجعل الأساس التي تستند إليه النظريات المختلفة، المتمثل بمعاني عبارات الملاحظات الأساسية، هو ليس أساساً ثابت المعنى، ولذا من الصعب أن نؤسس علاقات استدلالية بين النظريات المختلفة والمنافسة في مضمار واحد، أي أن النظريتين المتنافستين في البحث ضمن موضوع واحد يمران في حالة انفصال ولا يمكن مقايستهما بوحدات قياسية ثابتة، لأن هذه الوحدات التي من المؤمل أن تكون قياسية وثابتة والمتمثلة بمعاني عبارات الملاحظات الأساسية (البروتوكولية) هي غير ثابتة المعنى، فقد صممت بمعاني مختلفة باختلاف النظرية التي فسرت الموضوع قيد الدرس، برغم أن الموضوع واحد.

G - إشكالية عقلانية العلم

يصوغ فيرابند إشكالية عقلانية العلم من خلال رؤيتين استمدتهما، كما يذكر، من تفحص الحقب التاريخية لتاريخ العلم، ومن التحليل الفلسفي للعلاقة القائمة بين العقل والتطبيق أو بين الفكر والممارسة، الرؤية الأولى تقرر أن المشروع

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 86

العلمي وعلى وفق مسيرته الطويلة قد انتهكت فيه قواعد العقلانية وجميع المعايير التي تتمتع بالصدق المطلق في مختلف الحقب الزمنية، وأن العلماء الأكثر حصافة كانوا على علم بهذه الانتهاكات، في حين الرؤية الثانية تقرر أن العلماء اضطروا إلى خرق قواعد ومعايير العقلانية من أجل أن تتقدم مسيرة العلم، إذ أن التقدم العلمي سيتوقف مع الالتزام بقواعد العقلانية¹. ويضيف فيرابند أن الكل يتفق حول مفهوم التقدم العلمي، ويبدو هذا الاتفاق مستقلاً عما يتبناه المتفوقون من معايير عقلانية، والكل يثني على التقدم التدريجي العلمي في مجال التصور الكوزمولوجي للكون وحركة الأرض، وكذلك الكل يثني على التطورات التي طرأت على تركيب المادة والتصور الذري لها، وهذا الثناء يكون بمعزل عن أن هذه الإنجازات العلمية كانت تطيع معايير العقلانية أم تخرقها، فضلاً عن أن هناك قناعة بأن هذه التطورات التي أثنى عليها الجميع لم تحصل مع وجود التزام ودفاع عن قواعد ومعايير عقلانية بعينها².

إن هذه الإشكالية في عقلانية العلم في تصور فيرابند تشكل مفارقة لا بد منها، ففي كل إنجاز علمي يُحرز، لا ينجز إلا بخرقه قواعد العقلانية السائدة، أي أن ديمومة العلم لا تتم إلا بالإفلات من هيمنة وسلطة معايير العقل السائدة والوقوف ضدها. بموقف لاعقلاني، ولكن في نفس الوقت بنجاح الإنجاز العلمي يأذن بالسماح لهيمنة وسلطة لعقلانية علمية أخرى تتولى مهمتها نخبة العلماء وفلاسفة العلم والمناطق والمثقفين، لذا فيرابند يناشد هؤلاء جميعاً بأن العقل بهذه الصورة المدافع عنها وبهذه السلطة التي يتمتع بها، لا يناسب العلم، «وأنه لم يكن في مقدوره أن يساهم في نموه، وتلك حجة قوية ضد أولئك الذين يعجبون بالعلم وعبادة العقل أيضاً، وهم في مقدورهم أن يختاروا الآن، إما أن يحتفظوا بالعلم أو يحتفظوا بالعقل، ولكن لا يمكنهم أن يحتفظوا بهما معاً»³.

على هذا الأساس يرى فيرابند أن العلم جوهره التحرر من أي قيد ولا يخضع إلى أية سلطة، ولا سيما لو كان هذا القيد مدعوماً بقواعد ومعايير العقلانية التي

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 25

2 نفس المصدر، ونفس الصفحة

3 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 29

تضفي شرعية وطموحاً بأحقية احتضان المشروع العلمي، لذا يرى أن على فلسفة العلم التي تبني فهم وتحليل العلم فلسفياً، أن تدرك هذه الحقيقة، وأن تدرك أن نظرية المعرفة بصورة عامة وفلسفة العلم على وجه الخصوص ينتابها المرض وهي بحاجة إلى علاج، وخير علاج ناجع لها هي "الفوضوية المعرفية"¹، انطلاقاً من أن هذه الاستمولوجيا الفوضوية هي المنظومة المعرفية التي ينتمي إليها العلم وهي الملائمة لفهم تطلعاته وتحليل الأسس التي يقوم عليها، بعد أن خص فيراند العلم بالطبيعة الفوضوية، مؤكداً هذه الحقيقة في مطلع كتابه "ضد المنهج" بقوله: ((العلم أساساً عمل فوضوي، والفوضوية أكثر إنسانية من العلم ومن المرجح أنها تشجع التقدم العلمي أكثر من البدائل الأخرى المتمثلة بقوانين العلم وقواعده))².

على هذا الأساس، هذا هو ما قصده فيراند بأن نظرية المعرفة معتلة وتحتاج إلى علاج "الاستمولوجية الفوضوية" لتعافي من مرضها، أي أن هذه الفوضوية المعرفية ستمنح نظرية المعرفة القدرة على التخلص من هيمنة سلطة العقل وسلطة التجربة في آن واحد، وعلى حل هذين السلطتين المفتعلتين لتأسيس نظرية للمعرفة، ورد بحمل المعرفة إلى مفهوم إنساني واسع، خصه باسم "التقاليد" التي تذوب فيها سلطنا العقل والتجربة وتنوع وتلون باختلافات العوامل التاريخية والحضارية وعموم النشاطات الإنسانية، إذ لا يخضع مفهوم التقليد لدى فيراند إلى أية سلطة، فهو نشاط حر تمتزج فيه جميع المناحي الإنسانية المعرفية والعاطفية، ولذا هو يؤكد أن الملمح الفوضوي هو أكثر قدرة على فهم المشروع المعرفي للإنسانية كما ذكرنا سابقاً.

وينقل فيراند دينامية التفاعل، من تفاعل بين ممارسة وعقل يوجهها، أو بين عقل وممارسة تصحح له تأملاته، إلى تفاعل مفتوح ما بين التقاليد المختلفة التي تختلف بالنوع والكم، ويحكم هذا التفاعل ما بين التقاليد عملية تطورها ونموها أو

1 السيد، محمد احمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فيراند، مصدر سابق، ص 24

2 ((Science is an essentially anarchistic enterprise: theoretical anarchism is more humanitarian and more likely to encourage progress than its law-and-order alternatives))

نصوص مختارة من كتاب "ضد المنهج" لفيراند منشورة على الموقع الالكتروني
<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/feyerabe.htm>

اضمحلالها، ولا يمكن الكشف عن خواص مرغوب فيها بتقليد ما إلا بمقارنتها مع خواص تقليد آخر، أي فقط عندما ينظر المشاركون بتقليد ما إلى العالم من خلال القيم التي تحكمهم، فجميع معايير وقواعد هؤلاء المشاركين بالتقليد تبدو موضوعية وعباراتهم تبدو صحيحة وموضوعية وهناك حجج على صحتها، والنتيجة من كل هذا تنبثق ما نطلق عليه "معايير عقلانية"، وهنا يصل فيراند إلى أن العقلانية ليست حكماً على التقاليد، وإنما هي ذاتها تقليد أو مظهر من مظاهر التقليد¹، وأن الحكم بشكل موضوعي على التقاليد مستحيل بدون المشاركة بتقليد ما، لأن التقاليد ببساطة ليست سيئة ولا حسنة وإنما هي كما هي عليه، وهي حصيلة بمجمل ظروفها، ولا يحصل الحكم على قيم التقليد وبيان جودتها إلا من خلال المشاركين فيه بعد مقارنتها مع قيم تقليد آخر، حينذاك ربما يضطرون إلى تعديل كل أو جزء من قيمهم، وهذا ما يمثل جوهر التفاعل ما بين التقاليد المختلفة وديمومة تطورها.

ثم يسقط فيراند هذه التحليل على العلم، فهو يرفض أن يكون هناك عقل علمي يضحي عقلانية علمية، وهناك ممارسة تضحي ممارسة للبحث العلمي، بل هناك تقليد مخصوص متساو بموضوعية مع كل التقاليد الأخرى يمثل العلم، يحمل كل الأبعاد الإنسانية والتاريخية والحضارية لهذا النشاط الإنساني، وأحياناً ينظر فيراند إلى العلم على أنه ليس تقليداً واحداً، بل يمثل تقاليد متعددة تنتج عنها معايير متعددة وأحياناً متعارضة²، وليس صحيحاً، كما اعتاد الفلاسفة وبعض العلماء أن يرتقوا بتشبيهاتهم إلى أن يوصلوا العقلانية العلمية بمرتبة المبادئ، وأن يزعموا أن هذه المبادئ تكمن وراء كل استدلال علمي، وأنها السبب في نجاح العلم، وعلى أساس هاتين المقدمتين تكون النتيجة أن العلم يستحق مكانة مرموقة مركزية في ثقافتنا، فالمقدمتان بنظر فيراند كاذبتان وكذلك النتيجة المستمدة منهما³، لأن العلم بنظره ليس مقدساً إلى هذا الحد، فبمجرد أنه موجود ولديه من يعجب فيه غير كافٍ لجعله مقياساً للامتياز، إذ نشأ بمجمل العلم الحديث من اعتراضات شاملة ضد ما كان عليه الحال من قبل، بل وضد العقلانية ذاتها، نشأ

1 فيراند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 43

2 المصدر نفسه، ص 50

3 فيراند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 213

من معارضة الفكرة التي تذهب من أن ثمة قواعد ومعايير أساسية لإدارة شؤوننا بما في ذلك شؤون المعرفة، ومن اعتراضات شاملة ضد الحس المشترك والإدراك الشائع¹. إذن العلم وفق هذه الرؤية مشبع بالخصائص الإنسانية.

H - أنسنة العلم

لقد أغرق فييرابند مفهوم التقليد بفيض الملامح الإنسانية بأبعادها التاريخية والحضارية، ومن ثم وصف العلم بأنه يشكل تقليداً مركباً من عدة تقاليد حاله حال باقي التقاليد الإنسانية الأخرى، نقول لا بد من أن يسعى فييرابند من وراء ذلك إلى أنسنة المشروع العلمي وإضفاء بمحامل الطابع الإنساني عليه، ثمهيداً لضم جميع العلوم وجميع المعارف الإنسانية تحت طائلة نشاط واسع حر لا تجد فيه أية سلطة أن تتصدر وتتميز تحت أي مسمى، حتى إن كان هذا المسمى يعبر عن العقلانية العلمية التي يدافع عنها الكثير.

فالعلم بنظر فييرابند ترسم فيه بوضوح جميع الملامح الإنسانية، ويرفض ذلك التميز القديم المصطنع بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (عما في ذلك الإنسانيات)، ويصبح الحال لديه «كل العلوم إنسانيات وكل الإنسانيات تتضمن معرفة»²، وفي الوقت الذي لا ينكر فيه فييرابند وجود خط فاصل بين الأنشطة الفكرية المختلفة، لكنه يتحفظ على وجود خط فاصل كبير تقع العلوم كلها على أحد جانبيه، في حين تقع الإنسانيات على الجانب الآخر من هذا الخط³، وفي الوقت الذي يعترف فيه فييرابند أن هناك فارقاً كبيراً بين مظهر أية نظرية فيزيائية ومظهر رواية عن الملك هنري الثامن مثلاً، لكنه يستدرك ويرى أن الذاتية والموضوعية تتداخلان بصورة متساوية في المجالين المختلفين، فأن العديد من النظريات الكبرى التي يتحدث عنها العلم مثل "نظرية الخيوط العظمى" - نظرية كل شيء - everything theory، ونظرية الأكوان المحتملة، لم تقع في طائلة الافتراضات التي من الممكن اختبارها، وإنما يتم وصفها عن طريق تطوير لغة تتوافق

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 29

2 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 217

3 نفس المصدر، نفس الصفحة

مع القيود العامة لهذه النظريات، ثم بعد ذلك عن طريق صياغة قصة جميلة مقنعة لوصفها باستخدام هذه اللغة المطوّرة، وهذا ما يمثل التداخل الذاتي المنسوج في القصة مع الواقع الموضوعي للنظرية، إذ تشبه هذه العملية، مضيفاً فيرابند، وإلى حد بعيد عملية نظم قصيدة ما، لكون القصائد هي الأخرى برغم الفاعلية الذاتية المساهمة في نسجها، إلا أنها تمتلك قيوداً عامة موضوعية تتحرك بموجبها، وربما القيود التي يضعها الشعراء على أعمالهم، كثيراً ما تكون أكثر صرامة من التي يقبلها عالم النبات على سبيل المثال¹.

ويرى فيرابند أن النزاع بين الشعر والفلسفة قدم وقد تحدث عنه أفلاطون، فكلا المجالين يقدمان تصوراً مختلفاً عن العالم ودور الإنسان فيه، ولكن يبقى التصور الشعري غير واضح وكاذب من وجهة نظر الفلاسفة، وهنا يتساءل فيرابند «هل الصورة الفلسفية وما يترتب عليها، أعني الصورة العلمية بمفاهيمها الجردة وقوانينها الصارمة أفضل كثيراً من صور الشعراء، وهل أدوات الحكمة التي تطورت عن عقلانية بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو وكانط الخ...، أكثر اقناعاً وإشباعاً من أدوات المعرفة التي يقدمها بريخت أو تولستوي بحيث نستطيع تجاهل الأخيرة»²، ومن الواضح أن هذا التساؤل من فيرابند هو تساؤل استنكاري، إذ لا يلبث أن يرفض هذا الاستنتاج الذي قدمته النزعة العقلانية، بأن الفكر العقلاني يقدم لنا معلومات "موضوعية"، في حين الفنون والإنسانيات لا تقدم هذه المعرفة، فهو يؤكد أن الإنسانيات تتضمن معرفة بالتساوي مع العلوم الطبيعية، ويصد الاعتراض القائل بأن لا توجد لكل معلومة تصدر عن العلم معلومة مطابقة في مجال الإنسانيات والفن، بأن هذا الأمر يصدق على العلم كذلك باختلاف تخصصاته، أي ليس كل كشف يقع في مجال وتخصص علمي معين، يمكن على الفور محاكاته وتطويره في تخصص علمي آخر³.

ويسوق لنا فيرابند مثلاً ملفتاً للنظر لبيان التداخل الذاتي والموضوعي في الأعمال العلمية والتي تشابه الأعمال الأدبية، فيرى أن عالم وفيلسوف الكم "بور" صاغ لنا رواية عالم الكوانتم من منظوره الذاتي الذي اختلط فيه الشك باليقين واشتمل على

1 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 218

2 نفس المصدر، ص 204

3 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 204 - 5

الكثير من الأمور اللاعقلانية*، الأمر الذي أزعج أنصار التوجه العقلاني من علماء الذرة والفيزياء أمثال طومسون ورفورد وآينشتاين، وكان بور يتقصد أن تكون هذه الرواية بهذا الأسلوب إيماناً منه بأن تفكيرنا لا يتحقق بصورة مكتملة والواقع العيني واللحظة الراهنة هما الآخران غير متعينين بشكل مكتمل، وأراد بهذا الأسلوب جعل هذا الأمر واضحاً ولم يُخفه، في حين الرواية التي صاغها عالم الكم الأمريكي من أصل هنغاري فون نيومان (1903 - 1957) لوصفه عالم الكوانتم، تمتلك منظوراً ذاتياً مختلفاً عما هو الحال في رواية بور، فهي نظرة يتناها التفاؤل ويسودها اليقين والعقلانية، وإن الكثير في معطيات عالم الكم، بحسب ما ترى روايته، محسومة بصفة نهائية ولا تحتاج إلى المزيد من البحث، والآن لو نقارن بين هاتين الروايتين - والكلام لفيرابند - اللتين كتبنا بخصوص موضوع علمي واحد وهو ميكانيك الكوانتم، وبرغم صحة السند الرياضي النظري في كلتا الروايتين، نرى اختلاف الرؤية الذاتية في كل رواية قد وجد له آثاراً في نتائج البحث العلمي بهذا الخصوص، ف رؤية بور كانت تقف وراء اكتشافات كثيرة وفروض جريئة وملاحظات صائبة وابتكرت المرحلة الزاهرة من مراحل البحث العلمي، في حين لم تحقق رؤية فون نيومان برغم عقلانيتها المتفائلة إلا على عدد من المبرهنات التي لم تجد لها تطبيقاً على الواقع العيني التجريبي، بينما ظلت رواية بور على اتصال دائم بالواقع الفيزيائي وإن كانت تشوبها الكثير من الأمور اللاعقلانية، حينئذ يصل فيرابند إلى استنتاج مفاده أن العناصر الجمالية أو الدرامية التي تفصل بين روايتي بور ونيومان ليست مجرد زخرفاً خارجياً يجب علينا تجاهله، وإنما هي اختلافات جوهرية مهمة لتطور العلم ذاته¹، مضيفاً فيرابند بذلك بعداً درامياً أدياً لأهم المنجزات العلمية المعاصرة، محاولة منه إلى أنسنة الانجازات العلمية.

* من أهم الأمور اللاعقلانية في رواية بور عن عالم الكم الذي لم يتدخل فيه الوعي، ان هذا العالم الوجودي الدقيق تتراكب فيه المتضادات على نفس الكيان الذري الواحد، فقد يكون الايون سالب وموجب في نفس الوقت ولا ينحل هذا التراكب إلى حالة واحدة الا حينما يتدخل الوعي في الكشف عنه، وكذلك من الممكن أن تكون الكيانات الذرية في عالم الكم المجرد من الوعي موجودة في أماكن مختلفة وفي آن واحد، ولم تتخذ مكاناً معيناً الا حينما يتدخل الوعي ويقوم بملاحظتها.

ينظر - مقاديسي، مكي ناصر: نظرة في تطور فلسفة الفيزياء، بيت الحكمة، بغداد 2004،

صص 58 - 75

1 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 157 - 8

ورغم أن هناك محاولات سبقت فيرابند في السعي لأنسنة العلم، إلا أن محاولته ليس لتلوين العلم بجميع ألوان الأنشطة الإنسانية فحسب، بل من أجل جرّ بساط الامتياز والتميز الذي يصطبغ به العلم عن باقي النشاطات الإنسانية الأخرى، ومحو هذه السلطة الممنوحة له من المجتمع، ففي معرض مناقشته لموضوع العلم، يطرح فيرابند تساؤلين، الأول، ما هو العلم وكيف يتقدم وما هي نتائجه وكيف تختلف معايير ونتائجه عن معايير وإجراءات ونتائج حقول النشاطات الإنسانية الأخرى، والسؤال الثاني؛ ما هو الشيء العظيم في العلم وما الذي يجعل العلم مفضلاً عن باقي نشاطات الإنسان الأخرى، هل بسبب عقلانية معايير أو بنتائجه المهمة¹.

بالنسبة للإجابة عن السؤال الأول، يرى فيرابند أنها ليست إجابة واحدة وإنما هي متعددة، فكل مدرسة من مدارس فلسفة العلم تقيم تصوراً مختلفاً عن ما هو العلم، وكيف يؤدي عمله، وكل نزرعة تمتلك الاعتبارات الخاصة بها لترى الصورة التي تناسبها في العلم وطريقة عمله، ولكن على العموم يجمل الأمر فيرابند في هذه الإجابة عن السؤال الأول، «أن طبيعة العلم مازالت مغلقة بحجب من الظلام فما يزال الموضوع قيد المناقشة، وثمة فرصة سانحة من معرفة متواضعة ما عن العلم سوف تنشأ ذات يوم»²، وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال غير محسومة بشكل محدد، فإن إجابته عن السؤال الثاني المتعلق بأفضلية العلم عن باقي النشاطات الإنسانية، تبدو تحمل الكثير من الحسم، رغم أنه يعلق بسخرية عمّا هو شائع في المجتمع، إذ يرى أن من النادر أن تجد شخصاً يسأل ويشكك في أفضلية وتفوق العلم على باقي المجالات، فهذا الأمر غير قابل للمناقشة، إذ تجد العلماء وفلاسفة العلم يدافعون عن العلم مثلما يتصرف المدافعون عن الكنيسة الرومانية الواحدة، فالمذهب الكنسي صحيح وكل ما عداه وثني وبلا معنى، وكان هذا التوجه ذات يوم كنوزاً للخطابة الدينية، وقد وجدت لها الآن موطناً جديداً في العلم على حد تعبير فيرابند³، ومن ثم يشرع في الدفاع عن وجهة نظره بأن يعتبر أن ما يجعل تفوق العلم على باقي المجالات أمراً بدهياً لا نقاش فيه، مبعثه خطأ فادح متمثل بأننا

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 91

2 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 91

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

نفاضل بين العلم والمجالات المعرفية الأخرى على أساس معايير العلم ذاته، ومن البديهي ستكون النتيجة محسومة لصالح العلم لأن الحكم المبني على معايير العلم وأساسه سيأتي متوافقاً مع أفضلية العلم¹.

ويتابع فيرايند إجابته على السؤال الثاني، وذلك بدحضه الرأي الذي يناصر أفضلية المعرفة العلمية على غيرها من النشاطات المعرفية الإنسانية، والمبني على أساس أن نتائج العلم مستقلة بذاتها ولا تدين بشيء لأية فعاليات غير علمية، إذ يتمسك فيرايند بأنه لا توجد فكرة ما ومن ضمنها الأفكار العلمية لم تنتحل من مكان آخر، وقد يكون هذا المجال الذي انتحلت منه الأفكار العلمية هو مجال يمثل نشاطاً معرفياً إنسانياً آخر غير علمي، والمثال المحبب لفيرايند بهذا الصدد هو الثورة الكوبرنيكية، متسائلاً من أين استقى كوبرنيكوس أفكاره، إنه استفها كما يذكر كوبرنيكوس ذاته من مؤلفين قدماء بينهم من يتنون فكراً فيثاغورياً صوفياً مشوشاً، وبذل كوبرنيكوس جهداً جباراً ليحيل هذه الأفكار غير العلمية إلى رؤية علمية تصبح جزءاً من علم الفلك، بعد أن خرق قواعد العقلانية السائدة، وقواعد الحس المشترك، واستعان بما يمليه العقل الصوفي الذي يحمله أولئك المؤلفون القدماء الذي ينصب بالإيمان العميق للخاصية الجوهرية للحركة الدائرية، والحسب الأفلاطوني للدوائر، لذا يرى فيرايند أنه لم يكن في مقدور علم الفلك الحديث، والديناميكا الحديثة أن تتقدم من دون الاستعانة بأفكار غير علمية هي من نتاج معارف إنسانية قديمة لا تنتمي إلى مضمار العلم². وليس علم الفلك وحده، يتابع فيرايند، الذي انتفع من أفكار وممارسات غير علمية، فهناك الطب نحا المنحى نفسه أيضاً، إذ استعان الطب في معالجاته بالأعشاب وبعلم الفراسة وبعض الأفكار الميتافيزيقية، ولم يستطع الطب العلمي النظري الذي ساد في القرنين السادس عشر والسابع عشر من مواجهة واحتواء الأمراض السائدة، إلا عن طريق الرجوع إلى الممارسات الطبية القديمة، لذا يصل فيرايند إلى نتيجة غريبة ومثيرة للجدل، بأن العلم يزداد ثراءً في كل مكان حينما يستخدم طرقاً غير علمية وبالتوصل إلى نتائج غير علمية³.

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 فيرايند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 123

3 المصدر نفسه، صص 123 - 4

ويضفي فيراند مسحة إنسانية ساطعة الوضوح على العلم، حينما يعدّ العلم واحداً من الأيديولوجيات المتنافسة في المجتمع من أجل تحقيق سيادتها وهيمنتها على بنية المجتمع والدولة، سعياً منه مرة أخرى للحد من أفضلية العلم على باقي النشاطات المعرفية، فيرى فيراند أنه منذ انطلاقة النهضة الأوروبية دخل العلم مضمار المنافسة مع باقي الأيديولوجيات، وأخص هذه الأيديولوجيات من ناحية الأهمية والهيمنة على المجتمع هو الدين الذي كان جزءاً من البناء الأساسي له، وبما أن المجتمع والدولة لم يعلنا بعد أفضلية العلم على باقي الأيديولوجيات في ذلك الحين، نرى العلم في هذه المرحلة يتبوء نزعته وقوة تحررية، مؤكداً فيراند أن هذه النزعة التحررية للعلم ليست بفضل عثوره على الحقيقة، ولا بفضل منهجه الصحيح المطلق، ولكنه بفضل دوره الريادي في هذه المرحلة بالحد من تأثير وهيمنة الأيديولوجيات الأخرى وعلى رأسها ايدولوجية الدين، ففسح المجال بهذا العمل مكاناً بديلاً وطرقاً جديدة للتفكير الإنساني، ولكن العلم بعد حسمه المنافسة الايدولوجية لصالحه، يستدرك فيراند، أضحي الايدولوجية المقترنة دائماً بالتفوق والأفضلية، عندئذ انتقل العلم إلى مرحلة ما وراء العلم التي بموجبها أصبح العلم مادة للإيمان والاعتقاد الايدولوجي بالنسبة لكل فرد تقريباً، وتخلّى عن دوره التحرري ليتحول إلى عقيدة جامدة لم تجد أمامها أية معارضة، وأصبح العلم الآن الجزء الأساسي في نسيج المجتمع، مثلما كانت الكنيسة ذات يوم الجزء الأساسي من بناء المجتمع، وبرغم انفصال الكنيسة عن الدولة انفصلاً لا شك فيه، نرى لا انفصال يلوح في الأفق بين العلم والدولة¹.

وعلى هذا الأساس يرى فيراند، بما أن العلم أضحي ايدولوجيا ضمن ايدولوجيات متعددة، إذن ينبغي فصله تماماً عن الدولة مثلما سعينا وحققنا فصل الدين عن الدولة²، ورمى لومه على المفكرين الذين يصفهم بالثوريين الجسورين لكونهم انحوا أمام رأي العلم، فهو يلوم سلفه الفكري في نزعته الفوضوية الأناركية ومؤسس مبادئها المعاصرة الروسي بيتر كروبوتكن (1842 - 1921) الذي أراد أن يحطم كل المؤسسات البرجوازية القائمة، لكنه استبقى على مؤسسة

1 فيراند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، مصدر سابق، صص 92 - 3

2 المصدر نفسه، ص 124

العلم ولم يمس العلم بوصفه معياراً للصدق، ويهاجم الفيلسوف البنيوي البلجيكي كلود ليفي شتراوس، برغم اعترافه بإعجابه به حينما لفت نظر العالم إلى أن الفكر الغربي لا يعدّ ذروة الإنجاز الإنساني الوحيد كما روّجت لذلك الحضارة الغربية، إلا أنه يلومه هو وأتباعه لأنهم استثنوا العلم من صلته بالأيديولوجيا، ولم ينج ماركس وإنجلز من لائحة الملامين على تبنيهما قناعة بأن العلم سيعين العمال في سعيهم للحرية العقلية والاجتماعية¹.

ثم راح يتكلم عن المجتمع الحر الذي يطمح ويدعو إليه، ذلك المجتمع الذي تتمتع فيه كل التقاليد بحقوق متساوية وحرية متساوية في الوصول إلى مركز القوة، فهو يرى أن النزعة العقلانية والرؤيات المصاحبة لها، والعلم على رأسها، لم تكن موجودة بهذا الشكل ولم تكن موجهة للمجتمع بهذا التأثير لولا أنها نالت متسع المجال للوصول إلى مركز القوة، لذا يشترط فييرابند وجود مبدأ أساسي في قيام أي مجتمع حر، وهو أن ندع جميع التقاليد والنشاطات المعرفية الإنسانية تتطور بحرية جنباً إلى جنب، وتُمنح بشكل متساو الدعم من الدولة والمجتمع، عندئذ سنرى ونقيّم أي النشاطات وأي التقاليد التي أحرزت أفضل النتائج².

الخاتمة

وصف البعض فييرابند ((أنه وضع المسمار الأخير في نعش النظرة اللاتاريخية للعلم، وبلغ الوعي التاريخي بالعلم معه انطلاقة لا تحدها حدود))³، ونحن نتفق مع هذا الرأي، ولكننا نتساءل هل كان فييرابند عادلاً في تناول جميع بحريات تاريخ العلم بقسمة متساوية، أو كان انتقائياً للحظات التاريخية التي تنسجم مع تطلعاته الفلسفية وتعميمها على عموم تاريخ العلم، هذا ما سنتعرف عليه في سياق هذا الحديث.

بداية لم يثمر الوعي التاريخي بالعلم لدى فييرابند بنظرية فلسفية تضبط إيقاع تطور تاريخ العلم كما فعل توماس كُون، وهو يلوم توماس كُون على هذا التوجه

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 93

2 نفس المصدر، صص 124 - 5

3 الخولي، معنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، ص 420

الذي يصف تاريخ العلم بموجة تناوبية، يتناوب فيها العلم النموذجي مع العلم الثوري، ويرى أن كُون بهذا المسعى كان يريد أن يصبح فيلسوفاً، بل فيلسوفاً محترفاً، أما هو فلا يطمح إلى ذلك¹، ويؤكد ذلك أكثر حينما يذكر في آخر مؤلفاته أنه ليس لديه فلسفة خاصة، إذا كانت تعني الفلسفة مجموعة من المبادئ والتطبيقات، أو تعبر عن أسس لا تقبل التغيير، ولكنه يمتلك فلسفة من نوع مغاير، تعبر عن وجهة نظر عالمية شاملة لا يستطيع التعبير عنها، ولكنها تكشف عن نفسها فقط، حينما تصادف أمراً يتعارض معها، وهي أيضاً معرضة للتغيير، ويمكن وصفها بأنها توجه أكثر مما هي نظرية، إلا إذا كنا نعني بالنظرية قصة يتغير محتواها باستمرار².

وبرغم أن هذا التغيير المستمر بفكر فيرابند يشكل صعوبة كبيرة في نقده، ورغم أنه لا يسعى لتأسيس نظرية في العلم مستندة على تاريخ العلم، إلا أننا نستطيع العثور على المقولات الفلسفية التي بقيت ثابتة لديه لتأسيس فلسفة علم خاصة به استلهمها من الوعي التاريخي بالعلم، وأول وأهم هذه المقولات هي اللاعقلانية التي يضعها عبرة المحرك الأساسي لدفع سير التقدم العلمي، إذ يرى أن تاريخ العلم ينبئنا بأن الإنجازات العلمية الكبرى تحققت حينما انتهكت مبادئ وقواعد العقلانية السائدة، أي بعد أن سلك العلم مسلكاً لاعقلانياً تجاه ما هو سائد ومقبول عقلانياً، ولديه بعض الشواهد التاريخية من ثورة كوبرنيكوس وصولاً إلى نظرية الكوانتم، ونحن نتفق معه كثيراً بهذا الجانب، لكنه في المقابل لم يخبرنا ماذا يقول تاريخ العلم، عما يحصل بعد أن تحدث هذه الإنجازات العلمية الكبرى التي انتهكت العقلانية السائدة، ألم تتأسس عقلانية علمية جديدة لها مبادئها وقواعدها ويلتف حولها الباحثون والعلماء ويناصرونها بشدة، ولم يبق للعقلانية من أثر في هذا المنجز الجديد سوى أنه لاعقلاني بالنسبة للمنجز العلمي القديم، وسرعان ما تنحل اللاعقلانية المؤقتة إلى عقلانية راسخة جديدة، بعد أن يقدم نفسه هذا المنجز العلمي الجديد بصفته متبنياً موقفاً عقلانياً أكثر رقياً من السابق، ويثبت هذا الرقي العقلاني، ليس لأنه انتهك عقلانية الموقف العلمي السابق، بل من خلال تداعياته

1 فيرابند، بول: محاورات ثلاث في المعرفة، مصدر سابق، ص 232

2 نفس المصدر، ص 230

على ميدان البحث العلمي، ألا نخبرنا تاريخ العلم أن عقلانية مركزية الشمس التي أبدعها كوبرنيكوس لم تثبت رقيها لأنها وقفت حصراً بموقف لاعقلاني من عقلانية مركزية الأرض، بل كاد يكلفها موقفها اللاعقلاني من السابق الشيء الكثير، ولكنها أثبتت رقيها لأنها صحت إحداثيات النظر إلى الخارطة الفلكية وبالتالي إحداثيات النظرة العقلانية، فالتف حولها المناصرون لإيمانهم الشديد بهذه العقلانية الجديدة وتوالت بعدها الفتوحات العلمية من كبلر إلى غاليلو وإلى نيوتن، ولم تحرك هذه الفتوحات العلمية الجديدة شعور الباحثين باللاعقلانية، بل كان حافزهم الأكبر وقوفهم بجانب عقلانية جديدة تحقق انتصارات واسعة، ويبقى الاطمئنان بالتمسك بعقلانية العلم هو من يدفع البحث العلمي قدماً إلى الأمام، وما وقوف العلم في اللحظات الثورية من تاريخه موقفاً لاعقلانياً إلا من أجل العقلانية ذاتها، فالموقف اللاعقلاني من العلم في هذه الظروف التي سلط الضوء عليها فيرابند لم تكن اللاعقلانية هدفاً بذاته ولا محركاً بدون أن تقف وراءه خلفية تبشر بانبعثات عقلانية جديدة يراها العلماء أكثر رقياً من سابقتها، والتي ستتكفل بقيادة مجريات البحث العلمي، لقد أغفل فيرابند الوجه الآخر من تاريخ العلم.

ومن ناحية أخرى ماذا يسمى فيرابند التقدم العلمي على صعيد الإنجازات التقنية والصناعية المتراكمة التي تأتي مباشرة ثمرة التحول الجذري في مسار العلم - بمصطلحات فيرابند انتهاك العقلانية -، هل هذه الإنجازات التقنية التي هي بتماس وثيق مع حاجات المجتمع الإنساني، الذي لا يشعر بأثر العلم إلا من خلالها، نقول بماذا يصنفها، هل هي ضمن مقولة العلم، أو ضمن مقولة اللاعقلانية، ماذا تحدث تاريخ العلم عن تقنية الميكانيك الآلي الذي جاء كمحصلة للتغير الجذري الذي حصل في العلم الحديث، بعد أن انتهكت قواعد العقلانية السائدة في القرون الوسطى، تلك التقنية الجديدة التي أقامت الثورة الصناعية عليها أسسها، وتبدل عندها مآكل الإنسان وملبسه وداره وطرق تنقله واتصاله وإلخ، أظن لا غبار على ذلك بأن يكون هذا التبدل جاء متماشياً مع متطلبات عقلانية علمية تحقق للإنسان الكثير من الحاجات الإنسانية. لقد نظر فيرابند للعلم من زاوية فاعلية العلم الثورية التي تنتهك وتهدم فيها قواعد ومبادئ عقلانية النظريات العلمية القديمة، واستلهم من اللحظات التاريخية التي حصلت فيها هذه الفاعلية الثورية في تساريخ العلم

وجعلها الأساس في بناء فلسفة العلم، ولم يضع بالحسبان أن للعلم فاعلية أخرى أهم من تلك الفاعلية الثورية الأولى وأكثر التصاقاً بالإنسان، الفاعلية التي تقوم بابتكار تقنية صناعية مؤسسة على مبادئ العقلانية الجديدة تقوم بخدمة الإنسان، وهي ذات طابع تراكمي ومن خلالها يبرز الوجه العقلاني للعلم الذي لم ينظر إليه فيرايند، فلم يعرض فيرايند تاريخ العلم وصلة واحدة، بل كان انتقائياً، عندئذ بدت فلسفة العلم لدية بهذا النحو من التطرف.

أما مقولة "ضد المنهج"، على الرغم أنها لم تنبثق مع فيرايند، لأن توماس كُون شاركه الحديث عنها كثيراً، بل قبل ظهور كتابه "ضد المنهج" بسبعة أعوام، إذ بين توماس كُون أنه لا وجود لمناهج علمية محددة يسير عليها البحث العلمي في أي زمان ومكان، فهذه المناهج تبدل وتتغير مع تغير النماذج الإرشادية التي تقع على عاتقها تشكيل هذه المناهج العلمية، ولكن ما يهمنا في هذا الجانب أن مقولة "ضد المنهج" لا تسعفها معطيات تاريخ العلم في إثبات صحتها، فهناك الكثير من شواهد تاريخ العلم تبين العكس من ذلك، إذ هناك فلاسفة وعلماء في آن واحد مثل أرسطو دعوا إلى استخدام مناهج بعينها في مجال البحث العلمي، وزعموا أنهم مارسوها خلال البحث العلمي الخاص بهم، وهناك علماء تحولوا إلى فلاسفة علم مثل غاليلو الذي أكد على استخدام المنهج الرياضي لقراءة مجريات العالم الطبيعي، وهناك نيوتن الذي دافع بشدة عن المنهج الاستقرائي وأكد على أنه المنهج الوحيد الذي استخدمه في بحوثه العلمية، ولا يمكن أن نتغافل دفاع أينشتين عن المنهج الفرضي الاستنباطي.

وأخيراً مقولة اللاتساق الذي جعلها فيرايند خاصية جوهرية تميز العلم، فلا يمكن نكران أن هذه الخاصية مهمة جداً لتفعيل الحراك العلمي ولكن في ظروف استثنائية جداً، وهي الظروف التي تسود الأزمات التي يمر بها العلم، حينما يواجه العلم مشكلات كبرى تعصف بالمشروع العلمي، ولكن حل هذه المشكلات هو الكفيل بتلافي هذا اللاتساق، وبالتالي فإن اللاتساق هو الحالة غير المرغوبة والخاصة في سير البحث العلمي وليست الحالة الأصلية والعامة في العلم، أما إذا كنا نتكلم عن لاتساق في بنية فكرية أو نظرية علمية مثل نظرية الكم، فهذا اللاتساق لا يشكل خاصية إيجابية وأصلية للنظرية وللعلم، بل يشكل خللاً في البنية التفسيرية

للنظرية، فهو لا اتساق على صعيد التفسير وليس على صعيد الاتساق الصوري الرياضي، فهي متسقة من الناحية الأخيرة، وإلا كيف تحقق نتائج تجريبية وعملية مذهلة، وربما يأتي هذا الخلل التفسيري نتيجة صعوبة وتعقد المجال التي تبحث فيه النظرية مثل صعوبة العالم الذري الذي تبحث فيه نظرية الكوانتم، وسيأتي اليوم الذي يزول فيه هذا اللاتساق، ونظرية نيوتن في الجاذبية خير مثال على ذلك، إذ ظلت تعاني سنين طوال من خلل بتفسير سر هذا التجاذب بين الأجرام السماوية، رغم دقة حساباتها الرياضية، وجاء اليوم الذي حل به هذا اللغز عن طريق نظرية النسبية العامة.

على أية حال، جاءت فلسفة فيراياند متناغمة تماماً مع تطلعات فكر ما بعد الحداثة في نقد العقلانية ولاسيما عقلانية عصر التنوير والعزوف الشامل عنها، والرغبة في إقصاء أية سلطة تحد من حرية الفكر والمجتمع¹، ابتداءً من سلطة الدين وانتهاء بسلطة العلم، ويصب فيراياند نقداً شديداً على العقل الغربي الذي وظّف العلم لصالح مآربه وطموحاته بالسيطرة على العالم، إذ يرى لو استحق العلم أن يمتدح مرة واحدة بسبب إنجازاته، فينبغي مدح الأسطورة مئة مرة، لأن مخترعي الأسطورة سعوا إلى إنشاء الحضارة بينما اكتفى العلماء بتغييرها ولم يكن هذا التغيير دائماً نحو الأفضل، لقد ضمت الأسطورة المعرفة والعاطفة في مركب واحد، فجاءت العقلانية الغربية ودمرت هذه الوحدة بين الفكر والعاطفة وجعلت المعرفة أكثر تجريداً وعزلة².

1 تيزيني، طيب: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، دراسة منشورة في كتاب... ابو اصبع، صالح وآخرون (تحرير ومراجعة): الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فلاديفيا، الطبعة الأولى 2000، ص 40

2 فيراياند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 179 - 180

جیل دولوز

(1995-1925)

جيل دولوز:

من الجذر إلى الجذمور

فاطمة الزهراء بن زردة

باحثة - قسم الفلسفة جامعة قسنطينة

الجزائر

لقد حمل القرن العشرون المنصرم تغيرات كثيرة في حقول المعرفة حيث تحولت المفاهيم خصوصا في النصف الثاني منه مع تغير الفلسفة وظهور بعض الفلاسفة الذين دشّنوا فكر الاختلاف والغيرية، ومارسوا إستراتيجية المختلف والمغاير متجاوزين بذلك المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية السابقة مطالبين بالكشف عن المسكوت عنه، والإصغاء لمن لم يسمع صوته بعد وكان منطلقهم في ذلك هو الخروج من الطريق المسدود الذي وصلت إليه الفلسفة عبر تمسكها بالغائيات والسرديات الكبرى وخلخلة مركباتها ومساءلة أبنيتها المتناسكة ومن يّين أبرز من حملوا لواء هذه الرسالة الفلسفية الجديدة إلى جانب كل من ميشيل فوكو، وجاك دريدا... وغيرهم نجد الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز Gilles Deleuze الملقب "بتثته الفرنسي" الذي حاول بدوره تقديم رؤية جديدة للمشروع الفلسفي توجتها مفهومته الجديدة والمهمة المتفردة التي أوكلها للفلسفة ومفاهيمها. وقبل التطرق لمشروعه الإبداعي وتخطيطه، يتعين علينا أولا معرفة من هو هذا الفيلسوف؟ وما هي أصوله الفكرية؟ أي بمن تأثر وماذا أخذ عنهم بالتحديد؟ وكيف صاغ فلسفته وما هي أهم مؤلفاته؟

أولا: جيل دولوز بين الحياة والتأليف:

1/حياته وأهم محطاته الفكرية:

ولد جيل دولوز عام 1925 بباريس في الدائرة السابعة عشر، توجه للأدب بتأثير أستاذه بيار هلبواك "Pierre Halbwack" وكان لأستاذ الفلسفة م، مياي M. Miail في

ثانوية كارنو "Carnot" بباريس تأثير بالغ عليه مما جعله ينذر حياته للفلسفة، " ثم بدأ التحضير لدار المعلمين العليا فعرف جان هيپوليت "Jean Hyppolite" شارح هيغل الشهير، وبعد نجاحه في مسابقة دار المعلمين العليا التقى جورج كانغليهم " Georges Canguilhem"¹.

وقرأ دولوز مؤلفات فلاسفة عدة أثرت لغته وقومت أسلوبه كجان فال "Jean wall" 1974/1888 وأيضا جان بول سارتر رغم قطيعته مع الوجودية، ثم توسعت قراءته نحو بروس و كافكا، وهوسرل وهيدجر... بعد حصوله على l'agrégation سنة 1848 باشر التعليم في الثانوي ثم انتقل إلى سوربورن سنة 1957 حتى 1960، حيث عمل في مركز الأبحاث العلمية "CNRS"، ثم انتقل للتعليم في جامعة ليون حتى سنة 1969 وكان قد ناقش أطروحته للدكتوراه مع موريس دو غانديك (Maurice de Gandillac) بعنوان الاختلاف والتكرار وناقش الى جانبها أطروحة ثانوية بعنوان "سبينوزا ومشكلة التعبير" مع فرديناند ألكيز Ferdinande Alquies وخلال سنة 1968 التي تميزت بحركة أيار الطلابية قام بنقلة نحو السياسة وشارك بتظاهرات ضد القضاء.

وكل هذه الأحداث تندرج ضمن مرحلة التكوين الذاتي أو التأليف التاريخي للفلسفة عند دولوز، وهي أول محطة من محطاته الفكرية تناول فيها الكتابة عن جملة من أعلام الفلسفة كـ هيوم، سبينوزا، كانط، نيتشه، برغسن وعن هذا النشاط يقول: "ليس تاريخ الفلسفة اختصاصا تأمليا بوجه خاص، بل انه شبيه بفن البورتري في الرسم، انه بورتريهات ذهنية مفهومية...

لا ينبغي لتاريخ الفلسفة إعادة ما يقوله فيلسوف ما بل قول ما يضمه بالضرورة، أي ما لا يقوله هو مائل مع ذلك فيما يقوله"² أي يجب أن نتعامل مع تاريخ الفلسفة بطريقة فنية نكشف من خلالها عن الجوانب المسكوت عنه في النص ونكمل بذلك صور الفيلسوف على النحو الذي يفترض أن تكون عليه لو أنه أنتجها، بمعنى يجب تناول تاريخ الفلسفة على طريقة المحاكاة الأرسطية.

1- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ت: وفاء شعبان، مراجعة جورج زناقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص ص 16، 17.

2 مجموعة من الكتاب: مسارات فلسفية، ت: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2004، ص 43.

وفي سنة 1969 التقى دولوز بالحلل النفسي فليكس غتاري "FLIX GHATTARI" فألف معه عدة كتب ثم عين في السنة نفسها للتدريس في جامعة فانسان وبقي بها حتى تقاعده في 1987، وعن هذا اللقاء يقول دولوز: "لقد غير التقائي بفليكس غتاري أشياء كثيرة، كان لفليكس ماضي سياسي طويل وخبرة في الطب العقلي اسمه كان يشير إلى حدوث شيء ما وليس إلى ذات، كان فليكس إنسان جماعة وعصابات وقبائل ومع ذلك إنسانا وحيدا، كان صحراء معمرة من طرف هذه الجماعات وكل أصدقائه وكل صيرواته لكن المهم كان هو هذا الفعل الغريب المتمثل في العمل بين اثنين أكثر مما هو العمل معا".¹

إن ما يميز هذا اللقاء أنه أنتج لسانين داخل اللغة نفسها، وكانت المحطة الثالثة والأخيرة في فكر دولوز هي تلك المركزة حول مجال الفن وتعلق تحديدًا بالرسم والسينما والموسيقى هكذا إذن تنقل المنحنى الفكري الدولوزي عبر محطات ثلاث أساسية يمكن إجمالها في ما يلي:

أ. المرحلة الأولى: وفيما كتب حول تاريخ الفلسفة، وقد نعت لذلك بالمفكر البدوي لأنه تناول فلاسفة سابقين واستعمل أسماء غير معهودة في الفلسفة على حد التعبير ألان باديو Alain Badiou مثل الرسام بيكون Bacon وميل فيل "Melville" ولويس كارول "Lewis Carroll" وفي هذه المرحلة قدم قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة.

ب. المرحلة الثانية: وتتمثل في لقائه مع فليكس غتاري حيث شكلت له بداية جديدة تعاوننا فيها تعاونًا وثيقًا وخلفنا نمطًا من الكتابة الثنائية وقد كانت مرحلة بناء أو صنع الفلسفة.

ج. المرحلة الثالثة: والأخيرة وتركزت تحول مجال الفن ولاسيما الرسم والأدب والسينما "إنشاء نظرية الفنون"

وفي نهاية هذا النشاط المكثف بدأت صحة دولوز تتراجع بالمرض، وبعدما استفحل به المرض قذف بنفسه إلى الأرض من نافذة شقته الباريسية الكائنة في الطابق السادس من البناية مكررا بذلك حركة الفيلسوف اليوناني أمبدوقليدس، التي

1 جيل دولوز وكثير يارتي: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ت: عبد الحفي أرزقان وأحمد العلمي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999 ص 26.

طالما امتدحها دولوز فمثلا قذف الفيلسوف اليوناني بنفسه في قلب بركان "أتنا" مختلطا بأحشاء الأرض الملتهبة¹، رمى دولوز بنفسه إلى رصيف الشارع ممتزجا بالتراب الأرض¹ هذه الأرض التي اختارها يوما مسكنا لأفكاره، يعود ليختارها من جديد لكن هذه المرة لاحتضان جسده، هكذا رحل الفيلسوف المرتحل دون أن يفارق الأرض لحظة وكان ذلك في سنة 1995.

2/مصادر فكره:

إن المراحل الثلاث السابقة المتعلقة بالمنحى الفكري لدولوز تؤكد على أنه لم ينطلق من عدم وإنما قرأ العديد من الفلاسفة والشخصيات التي كثيرا ما كانت تترك فيه أثرا بليغا وبارزا وهذا باعترافه نفسه ويمكن إجمال هذه المصادر التي استقى وتغذى عليها فكره فيما يلي:

أ - مصادر يونانية ووسيطية:

لعل من بين أكثر الفلاسفة الذين تأثر بهم دولوز من العهد اليوناني هو فيلسوف التغير "هيراقليطس" صاحب المقولة الشهيرة: "إننا ننزل في النهر ولا ننزل فيه مرتين، فمياهه دائمة الجريان"².

ومفاد هذه المقولة أنه لاشيء يثبت على حاله، فالكل صائر نحو تحول وتطور وتجدد مستمر أي في صيرورة لا متناهية، ومصطلح الصيرورة هذا هو ما يستقيه دولوز ويوظفه في مشروعه الفلسفي جاعلا منه المحور الذي يحرك فلسفته ككل.

كما تأثر بالرواقيين وخصوصا فيما يتعلق لديهم بمفهوم "الحدث المحايد" الذي يتجاوز الحسي والمجرد، أما فيما يخص الأصول الوسطية فقد تأثر بـ "ابن سينا" الذي كتب عنه نصين ورد أولهما في كتابه: "منطق المعنى" وثانيهما في مؤلفه: "سبينوزا ومشكلة التعبير" وكانت الفكرة التي نالت إعجابه عن الشيخ الرئيس هي تصويره للممكن في نفسه والواجب بغيره، "واجب الوجود". محولا الثنائية الأنطولوجية الواجب في ذاته، والممكن في ذاته إلى ثالث مسقطا بذلك مبدأ عدم التناقض الأرسطي متجاوز عالم المثل الأفلاطوني. كما قدم ابن سينا تصورا فريدا للماهية وهو تصور محايد

1 site: <http://:wikipedia.com>

2 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، ط3، 1999، ص 45.

يجعلها ليست كلياً ولا جزئية، وإنما ماهية فقط،¹ وقد وظف دولوز فكرة الحياد هذه بالمفهوم السينوي، القابلة لإثبات لا السلب على اعتباره أنه إذا كانت الماهية محايدة، فلائها تستطيع أن تكون كل شيء في آن واحد في فلسفته إذ تأخذ المفاهيم الفلسفية عنده شكلاً محايداً كما تأثر بفكرة دان سكوت حول الوجود المحايد.

ب- مصادر حديثة ومعاصرة:

وتتمثل في تلك الشخصيات التي تأثر بها دولوز وكتب عنها في مرحلته الفلسفية الأولى والتي اعترف بدورها في تشكيل منحاه الفلسفي وتقويم مشروعه النظري ويمكن إجمالها فيما يلي:

1. دافيد هيوم: حيث يقول دولوز عنه انه: «يتوفر على شيء غريب يغير التجريبية كلياً ويعطيها قوة جديدة، أي ممارسة ونظرية للعلاقات والـ (واو)، سيستمران عند راسل "Russel" ووايتهد "Whitehead"».² إن ما يأخذه دولوز من هيوم هو "العلاقات" أو الطابع العلائقي بين المفاهيم كما يقول أيضاً عن فلسفته: "إن فلسفة هيوم هي نقد حاد لتمثل Représentation، لا يقوم هيوم بنقد العلاقات، بل بنقد للتمثلات"³. أي تقويض التمثل وهو الأمر الذي اشتغل عليه دولوز في مؤلفه الاختلاف والتكرار.

2. باروخ سبينوزا: وعنه يقول: «تأثيره علي كان بمثابة التيار الهوائي الدافع من الخلف عند قراءته، وكان بمثابة مكنسة ساحرة تخلق بمنأوله».⁴

وقد تأثر به تحديداً في قضية "التعبيرية" حيث يقول عنها: «هي ما يعوض التواصل، تعبير عن عالم ممكن وإدخال عوالم ممكنة في الفلسفة».⁵ أي يجب أن ندخل للفلسفة عوالم مفترضة وهي المهمة التي تقوم عليها الفلسفة

1 أحمد العلمي: جيل دولوز وابن سينا، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثاني والثالث، يناير، يونيو، 2001، ص ص 61، 62.

2 ريمون بليور، فرانسوا إيوالد: الفيلسوف المرتحل، مقابلة مع جيل دولوز، ت: محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي بيروت، العدد 14، 1999، ص 25.

3 جيل دولوز: التجريبية والذاتية، بحث في الطبيعة البشرية وفقاً للهيوم، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت الحمراء، ط 1، 1999، ص 24.

4 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 30

5 ريمون بليور، فرانسوا إيوالد: الفيلسوف المرتحل، ص 56.

الدولوزية، كما تأثر به في قوله: "نحن لا نعرف حتى ما يستطيعه جسم، إننا نتحدث عن الوعي وعن الروح، ونثرثر حول كل هذا، لكننا لا نعرف ما يقدر عليه جسم وما هي قواه أو ما يحفزه."¹ حيث يجعل دولوز للجسم آلات راغبة تعكس القوى التي تحدث عنها سبينوزا. وهي الفكرة التي سنبينها أكثر في جانب التحليل النفسي لدى دولوز.

3. **ايمانويل كانط:** حيث يذكر دولوز في مؤلفه "فلسفة كانط النقدية" ما يلي: "إن إحدى النقاط الأكثر أصالة في الكانطية هي فكرة اختلافات الطبيعة بين ملكاتنا... يكشف كانط عن أوهام العقل التفكيرية، المشكلات الزائفة التي يجربنا إليها"² ونجد دولوز يستثمر هاتين الفكرتين وأوهام التفكير وهي التي تنشأ فيه وبداخله، والاختلاف في فلسفته، كما استوحى منه مصطلح الرحل الذي أشار له كانط في كتابه نقد "لعقل الخالص" إزاء دخول نزعة الشك على يد البدو للفكر اليوناني.

4. **فريدريك نيتشه:** ويأخذ عنه عدة تصورات منها التكرار حيث يقول: "العودة هي بحد ذاتها الواحد الذي يقال عن المتنوع والذي يختلف."³ وهو المعنى ذاته الذي ينتهي إليه دولوز في أطروحته حول "الاختلاف والتكرار" كما يوظف انطلاقاً منه مصطلح "التفاضلي" وفي هذا الصدد يقول: "إن إرادة القوة هي العنصر التفاضلي في القوة" هذا كما يؤكد دولوز بأن: "عظمة نيتشه تكمن في كونه عرف أن يعزل هاتين النبتتين الاضطغان والإحساس بالخطأ"⁴ علماً أن الاضطغان هو المعبر عنه بـ "هذه غلطتك"، أما الإحساس بالخطأ فيعني "هذه غلطتي".

كما تأثر دولوز بنيتشه فيما يتعلق بجعل الفلسفة فنا وإن كانت تأخذ عند تشبيه طابعا تفسيريا وتقويميا كما يوظف باستمرار مصطلح رمية زهرة الرد، والذي يحيل إلى إثبات الضرورة.

1 جيل دولوز: حوارات الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 30.

2 جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ط 1، ص 37.

3 Gille Deleuze: Nitezsche Et La Philosophie Cérès Edition, Tunis, 1995,

Pp 267, 269.

Ibid, p. 268 4

5. هنري برغسون: حيث يقول عنه "دولوز" في كتابه البرغسونية: "إن الجوهرية في مشروع برغسون إنما هو التفكير في الاختلافات في الطبيعة بمعزل على كل شكل من أشكال السلب... أي تمفصلات الواقع، أو الاختلافات النوعية، الاختلافات في الطبيعة"¹، أي أن ما يأخذه دولوز من برغسون هو تصويره المتعلق "بالتمفصلات" التي تعني اختلافات من حيث الطبيعة أو النوع. وهي ما يمثل فروقا جوهرية بين الأشياء. وفي موضع آخر يقول: "استعارات برغسون، التي تشير إلى الخياط الجيد والثوب (المصنوع) على القياس، هكذا يجب أن يكون المفهوم الدقيق"² أي أن يكون المفهوم دقيقا كما كان عند برغسون، مفصلا على الشيء ولا يناسب سواه.

6. ميشيل فوكو: وعنه يقول دولوز: "فيلسوف عظيم وهو أيضا مبدع مدهش في مجال الأسلوب... إن ما أثر في أكثر مما سواه من [نظريات فوكو] هو نظريته الخاصة بالملفوظ لأنها تنطوي على تصور للغة يعتبرها كلا غير متجانس ومختل التوازن وتتيح التفكير في صياغة نماذج جديدة من الملفوظات في كل الميادين"³. وقد تأثر به بشكل خاص في الأسلوبية والكتابة، أي في اللغة التي تصبح عنده شبكة لا متجانسة.

7. فليكس غتاري: سئل دولوز يوما عن علاقته بفليكس فقال: "كنت أفهم ما كان يقوله فليكس وكان في استطاعتي توظيفه بعد ستة أشهر، وكان يفهم ما أقوله له بسرعة فائقة وينتقل إلى موضوع آخر بشكل سريع، كتبنا عن الفكرة الواحدة وأدركنا فيما بعد اختلافنا الواضح في فهمنا لها، هذا شأن" جسم بدون أعضاء". كان فليكس يشتغل على الثقب السوداء، أن فكرة علم الفلك هذه تفتته، فالثقب الأسود هو ما يقبض عليكم ولا يسمح لكم بالخروج يتساءل فليكس، كيف يمكن الخروج من ثقب أسود؟ وكنت أنا اشتغل

1 جيل دولوز: البرغسونية، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1997، ص 13.

2 : البرغسونية، ت: أسامة الحاج ص 46.

3 ريمون بليور، فرانسوا إيوالد: الفيلسوف المرتحل، ص 59.

بالأحرى على الجدار الأبيض، ما هو الجدار الأبيض؟ الستار؟ كيف نصقل الجدار ونرر عبره خطأ هرويا؟"¹ أي أن الأمر الذي تعود عليه دولوز من مصاحبته لفليكس هو انتشار المفاهيم، بمعنى أوضح انتزاع حدود من مجالها (العلمي - الفيزيائي). كحال الثقب السوداء بالنسبة لفليكس والجدار الأبيض عند دولوز وإعادة أرضتها في موطن آخر (المجال الفلسفي) كما يقول في موضع آخر: "إن كل حكايات الصيرورات هذه والقرانات المخالفة للطبيعية والتطور اللامتوازي والازدواجية اللغوية وسرقة الأفكار هي الأمور التي حصلت عليها مع فيليكس "سرق فيليكس وأرجو أن يكون قد قام بالمثل"²

أي انه اخذ عنه جملة من المفاهيم والأفكار التي وظفها فيما بعد في فلسفته، وان تسرق فكرة معناه: أن تطلع على أفق غريب، على مشهد جديد في الفكر، وهذا ما قصده دولوز بسرقة الأفكار، أي تبادل المنظورات والافاهيم. هذا إلى جانب العديد من الشخصيات الأخرى التي تركت بصمتها وأثرها على دولوز والتي يتعذر علينا حصرها: كبروست مثلا وأرتو...

3/منهجه ومؤلفاته:

أ - منهجه:

يعتبر دولوز نفسه فيلسوفا كلاسيكيا، غير أن كلمة كلاسيكي هنا لا يجب أن تفهم بمعنى التقليد بل هي تحيل الى أنه لازال محتفظا بمنهج يصوغ وفقه أفكاره كما كان حال معظم الفلاسفة، غير أن هذا المنهج يأخذ معه صورة جديدة ومتميزة أطلق عليها بعض الدارسين اسم تجريبية متعالية " Empirisme transcendantal"³ أو البنائية وهي غلط من التجريبية، تفحص كيف يمكن إرغام لا محسوس ما لا مفكر ما، لا متخيل ما على التفكير، ويعيد دولوز بذلك إنشاء مفاهيمه الخاصة بشكل دائم ومستمر حيث يقول في هذا الصدد: "لا وجود إلا

1 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 29.

2 المصدر نفسه، ص 27

3 جيل دولوز:، الاختلاف والتكرار، ص 559.

للتجريبي الذي يمكن أن يقول: المفاهيم هي الأشياء نفسها أنا أصنع مفاهيمي وأعيد صنعها وأهدمها، انطلاقاً من أفق متحرك من مركز مزاح دوماً عن مركزه ومن محيط متنقل دوماً يكورها ويخالف بينها"¹

كما يبين بأن الفلسفة ليست فلسفة التاريخ ولا هي فلسفة الأبدى بل هي دوماً في غير زمانها لذا يقول عنها "ضد هذا الزمن، لصالح زمن سيأتي كما أرجوا"² هي إذن تجربة المفاهيم وإعادة بناءها بطريقة جديدة ومختلفة فوق أفق متحرك، متسارع، فزيائي محض، هكذا ينتسب دولوز للمنهج التجريبي المتعالي معتبراً إياه هدفاً أعلى للفلسفة، مقيماً عليه معياره الفلسفية التي انعكست فيما يزيد عن ثلاثين مؤلفاً، قدم كل واحد منها صورة جديدة عنه أو قناعاً له

ب/ أهم مؤلفاته:

الاختلاف والتكرار: وفيه يؤسس لفلسفة جديدة يغير بموجبها مفهومي الاختلاف والتكرار، مقدماً طريقة متميزة للتفكير في الوجود ويمثل هذا المؤلف أطروحته الرئيسية التي تقدم بها عام 1968 لنيل شهادة الدكتوراه. سينوزا ومشكله للتعبير: ويشكل أطروحته الثانوية التي ناقشها سنة 1968، وتشكل هاتين الأطروحتين الجانب النظري للفلسفة الدولوزية.³ ويمكن أن نغيزها فيما عدا هاتين الأطروحتين بين كتب ألفها دولوز لوحده وتعلق بتاريخ الفلسفة وأخرى اشترك فيها مع فليكس غاتاري "كتابة ثنائية"، وأخيراً مؤلفاته حول الفن.

أ- كتب حول تاريخ الفلسفة:

- التجريبية والذاتية: وهو عبارة عن بحث حول الطبيعة البشرية عند هيوم. 1953.
- نشته والفلسفة: وفيه يطرح الفلسفة النيتشوية طرْحاً مفصلاً مع تحليل أهم مصطلحاتها: كالعود الأدبي، الاضطغان، الاحساس بالخطأ، رمية للنرد، المأساة، الارتكاسية... 1962

1 المصدر نفسه، ص 30.

2 المصدر نفسه، ص 25.

3 المصدر نفسه، ص 18.

- البرغسونية: وفيه يكشف عن طبيعة وحقيقة المنهج الحدسي بالإضافة إلى الصلة للرابطة بين الديمومة والذاكرة والاندفاع الحيوي 1966.
- فلسفة كانط النقدية: ويتضمن تحديد العلاقة بين الملكات الثلاث التي أكد عليها (عقل، خيال، ادراك)، ومشاريعه النقدية فيها 1963.
- فرانسيس بيكون ومنطق الإحساس: وفيه يبين إمكانية جعل الإحساس بديلا عن المنطق، لتصبح الفلسفة انطباعات عن العالم وليست تصورات له 1969.
- الطية La plie: 1982.
- المعرفة والسلطة: وفيه يبين منطق فوكو في العبارات، مبينا أيضا أن موت الانسان ليس حدثا محزنا 1986.

ب/كتب مع فليكس غتاري (ثنائية):

- أوديب مضادا: وفيه يبين عبادة فرويد لأوديب، مبشرا بميلاد، أوديب آخر ضد الطبيعة والقانون والاب والسلطة، وهو الإنسان المتمرد 1972.
- ألف مسطح: وفيه يكشف عن الإضطهادات الرأسمالية وما يكتنفها من أمراض إنفصامية 1980.
- النقد والعبادة: وفيه يطرح كيف تخرج لغة من لغة أخرى فتتخرج إلى ما وراء الإشارة 1993
- ما الفلسفة؟¹ وقد جاء هذا الكتاب كخلاصة تجربة فكرية طويلة، كما اشتمل على عدة مفاهيم جديدة 1996

ج/كتب حول الفن:

- مارسيل بروست والعلامات: وفيه يكشف عن مشروع بروست في البحث عن الزمن الضائع، محولا التاريخ إلى ذاكرة، واللغة إلى علامات. 1964.
- كافكا: وهو نموذج الإنسان المتهم البريء في هذا العصر 1973.
- الصورة - الزمن: "L'image - temps" 1983.

1 حسن حنفي: جيل دولوز مفكر ما بعد الحادثة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثاني، جمهورية مصر العربية، 2001، ص 14.

- الصورة - الحركة: "L'image - mouvement" 1988.¹

وفيهما يحلل خداع السينما للزمن والمكان عن طريق خداع الحواس، كما صور فيلم فيديو للتلفزة L'ABICIDAIRE، هذا إلى جانب العديد من المؤلفات والأعمال الأخرى.

ثانيا: فلسفة الاختلاف الدولوزية:

بدأ دولوز مشروعه النظري (المفتوح)، بتقويض الذات ونقد جذري لفلسفة الوعي لأن الذات حسبه هي منطلق التمثل وهو الأمر الذي أكد عليه هيوم من قبله، وفي هذا الصدد يقول دولوز: "العالم الحديث هو عالم المظاهر الخداعة (Simulacre) لا يبقى الإنسان مع الله، كما لا تبقى هوية الذات الفعالة مع هوية الجوهر وليست كل الهويات سوى مصطنعه"²

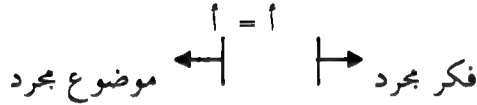
أي أن دولوز يعيب على الفلاسفة ولاسيما المحدثين منهم تمسكهم بالمقولات المجردة (الذات، الجوهر، الهوية...) معلنا بذلك عن ضرورة إحداث قطيعة مع فكر التمثل، لأنه غير قادر برأيه على إنتاج فكر مختلف، بل انه لا يقدر حتى على التفكير في الاختلاف بحكم أنه يخضع كل مفهوم المتطلبات الهوية، لذا يحمل دولوز كل تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون مسؤولية ما أسماه بالخطأ الطويل (أي التمثل)، عاملا في المقابل على قلب صورة التمثل مستلهما في ذلك مهمة الفلسفة من نيتشيه، وهي العمل ضد الماضي وعلى الحاضر لصالح زمن يأتي، وهذا ما يعنيه دولوز عندما يعتبر هدف الفلسفة هو استدعاء قوى جديدة فنية أو سياسية أو اجتماعية. ومأخذ دولوز على التمثل هو "بقاءه عند شكل الهوية تبعا للصفة المزدوجة لشيء المرئي والذات التي ترى".³ معنى هذا أن الفكر عندما يفكر وقف مبدأ الهوية أ=أ فان هذا المبدأ يجعل من الفكر وموضوعه المفكر فيه شيء واحد أو على الأقل من الطبيعة ذاتها. فالفكر الذي يفكر مثلا في الشجرة فهو يحولها لصورة مجردة حتى تنسجم مع طبيعته ليفكر فيها، أي باختصار: ان الفكر وفقا لمبدأ الهوية

1 طه عبد الرحمن: فلسفة الفلسفة والتأثيل، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص 152.

2 المصدر نفسه، ص 38.

3 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 29.

يجعل مواضيع تفكيره مماثلة لجنسه فيقضي بذلك على كل إمكانية تفكر مختلف لذا يقول عنه دولوز بأنه يفكر: "في الشكل المحض والفارغ للزمن"¹. أي أن الفكر التمثلي يفرغ موضوعاته الإدراكية من محتواها التجريبي ويحتفظ فقط بصورها في ظل عملية الصورة والتجريد لأنه لا يقبل إلا الصور كموضوعات أو مادة تفكيره، فيحدث بالتالي بينهما توافق.



وهنا ينعدم الاختلاف، إذ يغدو الفكر وموضوعه وجهان لعملة واحدة لأنها من الجنس ذاته، وخطورة هذا الفعل تمتد لتطال الاختلاف ذاته كمتفكر فيه، أي كموضوع للفكر. وهنا يجد دولوز نفسه مجبراً لاقتحام لعبة الاختلاف والتكرار لتوضيح المعنى الحقيقي لكل منهما.

1- التكرار:

يعتبر دولوز بأنه إذا كان التكرار ممكناً فإنه يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون فهو ضد القانون "ضد الشكل المشابه والمضمون المعادل للقانون"². أي أن التكرار لا يعبر عن المعنى الذي جرت العادة (عادة الفلاسفة) على نسبته إليه فهو ليس أ=أو الـ (عينه)، حيث يقول: "فهناك المأسوي والهزلي في التكرار، حتى إن التكرار يظهر دوماً مرتين، مرة في المصير المأساوي، وأخرى في السمة الهزلية"³ أي أنه يظهر كاختلاف، أنه أشبه بزهور الرد عند نيتشه التي عندما نرميها تثبت الصدفة وفي التركيب الذي تكونه وهي تسقط يكون إثبات الضرورة. ومثلما تثبت الضرورة النيتشوية بالصدفة، يتأكد التكرار الدولوزي بالاختلاف لذا يقول دولوز "يظهر التكرار إذا كاختلاف، إلا أنه اختلاف بلا مفهوم بشكل مطلق، وفي هذا

1 فيليب مانغ: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، كاميليا صبحي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 11.

2 حسونة مصباحي: مسار فيلسوف بدوي، مجلة آفاق عربية، بغداد سنة الرابعة عشر، نيسان 1989، ص 08.

3 جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ص 125.

المعنى هو اختلاف لا مختلف - نحن لا نتعلم شيئا ممن يقول لنا (اعمل مثلي) - معلمونا الوحيدون هم من يقولون لنا (اعمل معي)¹ أي أن التكرار هو اختلاف فهو دائما ينتج المختلف عنه فالمعلم الحقيقي ليس ذلك الذي يكرر ذاته في تلميذه بحيث يجعله نسخة عنه، بل هو الذي ينتج لنا تلميذا مختلفا عنه، أي يكرر لنا اختلافًا، وليس تشابها. وهو المعنى ذاته الذي يحمله العود الأبدي عند نيتشه وهو (التكرار المختلف).

لذا يدعو دولوز إلى ضرورة مراجعة صورة التكرار وكسر صورته الكلاسيكية التي تقدمه على شكل اجترار فارغ، لصالح رؤية جديدة تجعل منه مظهرا متفردا.

وقد لمح غابريال تارد GABRIEL TARD لهذا المعنى الثاني حينما قال: "إن التشابه ذاته لم يكن إلا تكرارا منحرفا، التكرار الحقيقي هو ما يقابل مباشرة اختلافا من درجة عينها"²

أي أنه لا وجود لتكرار كلي وكامل بل كل تكرار هو منحرف، وفي انحرافه يشكل اختلافه ويقطن فيه ويضيف دولوز قائلا: "لا يكتفي التكرار بتكثير النسخ تحت المفهوم نفسه، ولكن يصنع المفهوم خارج ذاته ويجعله يوجد في مقدار من النسخ فورا، ويشطر الهوية ذاتها كما شطر وكثر ديمقريطس الوجود الواحد عند بارمينيدس... قسمة المفهوم إلى أشياء متطابقة بشكل مطلق."³

معنى ذلك أن التكرار كما أراده دولوز لا يكون في نسخ المفهوم ذاته، بل تجزئة هذا الأخير إلى عناصر متشابهة بحيث تتخرج عنه، فعوض أن نقول مثلاً أ= أ' (الصيغة الكلاسيكية للتكرار) وأ (مفهوم) مقيم في (فكر) مجرد، نقول مثلاً أ، ب، ج، د، هـ = أ، وأ' خارجة عن الفكر، بحيث يكون أ عنصرا مختلفا عن ب، لكنهما ينتميان للمجموعة عينها وعلى ضوء ذلك يفهم التكرار. فالتكرار ليس مفهوما جوانيا يمثل الفكر حسب مبدأ الهوية بل هو مفهوم براني، يتجاوز الهوية

1 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 83.

2 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 88.

3 المصدر نفسه ص 498.

بإنتاجه للمختلف، ولعل هذا ما قصده دولوز لما قال: "لم تعد الهوية هوية عنصر، بل تمثيلاً مع الدلالة التقليدية هوية صلة بين العناصر المتميزة."¹
أي أن $A = A$ (هوية عنصر) وهي هوية كلاسيكية.

في حين: أ، ب، ج، د، ... $A \in$ (هوية صلة وعلاقة)، وهي هوية جديدة.
لذلك يقول دولوز: "عندما نعتبر التكرار بمثابة موضوع تمثل نفهمه عندئذٍ بالهوية... ليس التكرار أبداً تكرار الـ (عينه)، فهو دائماً تكرار المختلف"².

2- الاختلاف:

يعتبر دولوز الاختلاف شيئاً يتميز، ومع ذلك فإن ما يتميز عنه لا يتميز عنه. فمثلاً: يتميز البرق عن السماء السوداء، فهو ليس هي، لكنه يجرها معه كما لو أنه يتميز عما لا يتميز عنه أو لنقل بتعبير أوضح كأنه يتميز عما لا ينفصل عنه. ويرى دولوز بأن مبدأ الاختلاف المدمر لكل فلسفة الاختلاف هو "الخلط بين تحديد مفهوم خاص بالاختلاف وإدراج الاختلاف في المفهوم عموماً (...). والواقع هو أن الاختلاف الجنسي أو المقولي يبقى اختلافاً بالمعنى الأرسطي"³.

أي أن الاختلاف كما حدده أرسطو باعتباره تمييزاً جنسياً أو مقولياً هو اختلاف مشوه، فليس المقصود بالاختلاف هنا هو تمايز الخشب عن الإنسان بحكم الأول من جنس المادة الجامدة والثاني المادة الحية، لذا يقول دولوز "عندما نحدد الاختلاف خاضعاً بواسطة الذات المفكرة لهوية المفهوم فإن ما يختفي هو الاختلاف في الفكر، والاختلاف في التفكير مع الفكر، تناسلية التفكير هاته هذا الصعد العميق للـ (أنا) الفاعل الذي يقودها إلى عدم التفكير إلا بالتفكير بانفعاله الخاص به، بل بموته الخاص به"⁴.

ما يفهم من هذا النص أن التفكير وفق هوية مفهومية يقضي على الاختلاف في الفكر (أي كمنشأ تفكري) وأيضاً على الاختلاف كتفكير (أي كموضوع مفكر فيه).

1 المصدر نفسه، ص 500.

2 جيل دولوز: نيتشه، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 25.

3 فليب مانع: جيل دولوز، ص 09.

4 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 320.

وهنا يقول دولوز: "إن إصلاح الاختلاف في الفكر، يعني هدم هذه العقدة الأولى التي تقوم على تمثل الاختلاف تحت هوية المفهوم والذات المفكرة".¹

أي أن الاختلاف كموضوع متفكر فيه من قبل الفكر، لا يجب أن يتناول كصورة قابلة للإدراك من طرف الذات المفكرة، وإنما يجب التفكير فيه على أنه موضوع أجنبي عنها مهاجر، مترحل، غريب عن الطبيعة الفكرية المتمثلة.

حيث يقول دولوز: "إن طبيعة الاختلاف ليست في الكيف الذي يغطيها ولا في الامتداد الذي يفسرها، والاختلاف اشتدادي يختلط مع العمق كحيز ليس امتداديا وغير موصوف كيفيا".²

أي أن طبيعة الاختلاف تتجاوز الكيف والامتداد لصالح الشدة فالموضوعات تختلف فيما بينها من حيث الشدة (الكثافة والعمق) لا من حيث الكيف (الجنس، النوع).

نستنتج أن دولوز يريد زعزعة معيار التمثل عن الفكر وغرس فيه مفاهيم حاملة للتجربة لأن التمثل يجعل المفهوم من جنس الفكر أي يوحدتها وبالتالي يغدو التفكير هنا بمثابة علاقة انعكاسية بالمعنى الرياضي أو حلقة مفرغة.

والاختلاف عند دولوز ليس سلبي بل تأكيدا وتعيينا واقعيا وإيجابيا، فقولنا: أ يختلف عن ب — ليس معناه أن أ = لا أ، أو $A \neq B$ فإن تكون مختلفا معناه أن أ (مثبت) أي أن تؤكد ذاتك كفردنة متفردة لا أن تنفيها.

وبناء على هذا يتعين على التكرار والاختلاف إذن، أن يتحررا من رتبة التمثل والذات، لأن التمثل يجعل منهما مجرد مفاهيم مختزلة في مقولات الهوية والمساواة وفي هذا تشويه لطبيعتها

إذن: على الفكر أن يتفكرهما كعنصرين غريبين عنه وجديدين، لا أن يتمثلهما كدالتين مشتقتين منه جاعلا من ذاته الدالة الأصلية لهما، كما أن العلاقة بين الاختلاف والتكرار هي علاقة تضايف أو استلزام وهذا ما عبر عنه دولوز لما قال: "يقطن الاختلاف في التكرار".³

1 المصدر نفسه، ص 491.

2 المصدر نفسه، ص 492.

3 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 493.

3- دولوز وصورة الفكر:

يقول دولوز: "نتذكر النصوص العميقة ليدجر التي تبين أنه ما دام الفكر باقيا عند المفترض المسبق لطبيعته الطبية وإرادته الطبية تحت شكل الحس المشترك، والعقل والتفكير الطبيعي الكلي، فهو لا يفكر في أمر أبدا إطلاقا، وهو سجين الرأي والمستمر في إمكانية مجردة"¹.

أي يجب على الفكر أن يتحرر من كل أنواع الفروض المسبقة وأشكال الظن والدوكسا التي تحدد مساره وتوجه تفكيره لذلك يعتبر دولوز الفكر بأنه: "لا يفكر إلا مكرها ومرغما في حضور ما يؤدي إلى التفكير"، والفكر الذي يفترض هذه الطبيعة الطبية، فهو ينخدع، أي يعتبر الزائف حقيقيا كما أنه يحمي الخطأ"².
ان الفكر لا يفكر بتلقائية بل هو محير على التفكير باستمرار، كما أنه لا يجدر أن ننسب له طبيعة خيرة لأنه لن يجني من ورائها إلا زيفا وأوهاما كما أنه ينساق غيرها إلى الخطأ.

وبتعبير أوضح فان موضوع الفكر هو دائما اللامفكر فيه وعلى ضوء ذلك يجب أن تفكر مثلا: الذاكرة في النسيان والحساسية في اللاحسي... لأن الفكر تجربة وليس مسلمة معطاة وجاهزة.

لذا يشير دولوز إلى عدم قدرة الفلاسفة على البدء حقا، لأن البدء الحقيقي يتطلب إبعاد كل مفترض مسبق (الواحد الخير عند أفلاطون، الله المنخدع عند ديكرت، مبدأ الأفضل عند لايبنتز الأمر المطلق لدى كانت الـ (أنا) عند نيتشه، العلم عند هيجل...

أي يجب الثورة على صورة الفكر (التمثل) لصالح التفكير البراني الذي يتجاوز الفروض المسبقة في الفكر.

ثالثا: معمارية دولوز الفلسفية

بعد ما فتت دولوز في كتابه الرئيسي "الاختلاف والتكرار" "فلسفة الذات الغربية" كاشفا عن أفتعتها الدوغماتيقية (صورة الفكر)، راح يبحث عن سبل وممكنات للخروج من طرقها المسدودة.

1 المصدر نفسه، ص 290.

2 المصدر نفسه، ص 376.

ولتحقيق هذا المسعى أعاد دولوز طرح السؤال الفلسفي من جديد: "ما الفلسفة؟" ولكن طرحه هذا لم يكن استجابة لمطلب بيداغوجي أو أكاديمي (نظري)، بل كان وليد خلاصة حياة أو تجربة فلسفية دامت عمرا كاملا تقريبا: انه السؤال الذي لا يتمكن من طرحه إلا آجلا، حينما تقبل الشيخوخة وساعة الحديث بطريقة ملموسة... خلال منتصف الليل، عندما لا يعد لدينا ثمة موضوع يستدعي السؤال... [انه السؤال الذي نطرحه] عابرين به أكثر منا مأخوذين به لم يسعنا التدقيق فيه كفاية"¹ أي أن الفلاسفة تعودوا عبر تاريخ الفلسفة على إنتاج ما يعود إليها، دون أن يفكروا في ما كانت هي عليه، أي أنهم كانوا يتفلسفون دون أن يدركوا معنى التفلسف، لذا جاء الجواب الدولوزي مخترقا كل الأجوبة في قولة واحدة: "هي فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم"² أي أن الفلسفة لم تعد تبحث عن معرفة المبادئ الأولى، ذلك التعريف الأرسطي الذي لم ترحزه أعنى ثورات العقل وانعطافاته الكبرى، فحتى كانط لم يبارح هذه الترسمة رغم مشروعه النقدي الذي طال مختلف جوانب العقل البشري حيث عرفها بقوله: "هي الحب الذي يكتنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري"³ أي لازالت الفلسفة عنده تتمحور حول تلك العلاقة بين الملكات العقلية التي تحكمها جملة من المبادئ الأولية.

في حين نجد تعريف دولوز يقلب مفهوم الفلسفة من البحث عن الأصول أو المبادئ لصنع المفاهيم، فلم تعد إذن مهمة الفلسفة التنقيب عن المبادئ الأولى واستقصائها، وإنما إنتاج مفاهيم جديدة تواكب صيرورة العصر وتجعل للفلسفة حضورا قويا وضروريا في كل المجالات الانسانية.

لم يعد إذن الحقل الذي تشتغل عليه الفلسفة هو المبادئ وإنما المفاهيم، ففي كل ميدان أدبي، علمي، فني، حياتي، تنمو زراعة مختلفة للمفاهيم، ومن مهمة السؤال الفلسفي أن يعيد اكتشاف أسرارها. لذا كانت رحلة دولوز الفكرية هي

1 جيل دولوز، فليكسس غتاري: ماهي الفلسفة، تقدم ومراجعة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص 27.

2 المصدر نفسه، ص 28.

3 جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ص 09.

ارتحال دائم عند الأغيار، فكر يقدم عن نفسه مع كل قراءة للآخر مما يعنيه المفهوم ويجعل الفلسفة معه في اغتراب دائم عن جسدها المصطلحي تكتسي في كل لحظة لغة مختلفة.

هكذا إذن يحول دولوز المفهوم عن الفهم التقليدي الجسد في أقنوم الهوية (أ=أ) كما لو كان المفهوم تطبيقاً لمبدأ الهوية ومن هنا جاء مصطلح المذهب، إذ يمكن رده إلى وحدة التفسير، التي تركز هي عينها على مفهوم شامل لذلك قيل دائماً انه لكل مذهب عملة معينة من المفاهيم، لصالح جغرافيا بلا حدود، أو عالم الأرض بكل ما تحمله من أشياء وكائنات وقوى وحركات: تخوم، صهير، أبخرة، أمواج، بروق، ترحال، ظلال، أرخبيل، جنون، انفعالات، طيران، صداقة، حرب، شرق، غرب... الخ

وهو بهذا المعنى يحول الفلسفة إلى خارطة واقعية، تقدم لنا في كل مرة مشهدية مختلفة عن العالم، أو مسرحية متنوعة من الأحداث، مما يعني أنه لا وجود لتعريف المصطلح الفلسفي ولا سيما من السماوات، فالمفهوم ليس له سماء تنزله، بل يجب أن ينتشل من الأرض ويصنع حاملاً في وجهه بصمة صانعه "كجواهر أرسطو، كوجيتو ديكرت، موناد لينتز، شرط كانط، قوة شيلينغ، ديمومة قال: "لا تكون المفاهيم في انتظارنا وهي جاهزة كما لو كانت أجسامها سماوية، ليست هناك سماء للمفاهيم، بل ينبغي ابتكارها، وصنعها أو بالأحرى إبداعها، ولا تكون أي شيء إن كانت لا تعمل توقيع مبدعها"¹ أي أن المفهوم ليس معطى جاهزاً نتلقاه كما نتلقى الآيات من الكتاب المقدس، أو الوحي برغسون"² وفي هذا الصدد يعيب دولوز على المعلوماتية والتسويق التجاري وفن التصميم والدعاية وكل المعارف الخاصة بالتواصل، استحواذها وتملكها للمفهوم: "مدعية ألفا المسؤولة عن خلقه وإنتاجه بحيث يغدو معها الإعلام (إبداعية) والشركة هي المفهوم والصورة الوهمية وعلبة المعكرون وغيرها من السلع هي المفاهيم الحقة، والمروج أو العارض لهذا المنتج هو الفيلسوف أو الفنان"³ حيث يؤكد دولوز

1 جيل دولوز، فرنسوا غتاري: ماهي الفلسفة، ص 30.

2 المصدر نفسه ص 32.

3 جيل دولوز، فرنسوا غتاري: ماهي الفلسفة، ص 33.

باستمرار على أن المفهوم يطرح نفسه بنفسه وهو يملك تاريخا دائما خاصا به يتجلى في مكوناته وأرقامه ومشكلاته التي يغدو من دونها بلا معنى وفي هذا الصدد يحدد دولوز بعض خصائص المفهوم التي تجعله بالفعل مفهوما قائما بذاته.

1- خصائص المفهوم:

أن المفهوم مثل البناء أهم خاصية له هي أنه: يستلزم وجود "عناصر تشكل متنه، ويمكن التمثيل على ذلك بمفهوم الشغل مثلا: فإذا أردنا معرفة مكونات هذا المفهوم نجد بأنه يتألف من: فعالية، إنسانية، موجهة لتحقيق أثر نافع، وهذه العناصر الثلاثة تؤلف مع بعضها البعض مفهوم الشغل ولكن كل واحد منها يمكن أن يكون بدوره مفهوما فالفعالية مثلا: هي نشاط انساني عملي أو نظري. وهكذا نلاحظ بأن للفعالية عناصر أخرى... لذلك أكد دولوز على عدم تعريف المفهوم لأن هذا الأخير متكرر الى ما لا نهاية، وهذا ما عبر عنه بقوله "لا وجود لمفهوم بسيط"¹ أي أن كل مفهوم قابل للقسمه الى ما لا نهاية.

والخاصية الثانية هي: "جعل المركبات غير منفصلة بداخله، أو ما يحدد قوامه الداخلي."² أي أن هذه العناصر التي تكون مفهوما ما يجب أن تكون في علاقة انفصالية متشظية عن بعضها البعض لأن تماسكها ضروري جدا فهو الذي يبني القوام الداخلي للمفهوم: فالفعالية والإنسانية، والإنتاجية تأتلف فيما بينها لتكون مفهوم الشغل (أي محتواه).

أما الخاصية الثالثة: فتتمثل في كون أن للمفهوم قواما خارجيا في علاقة مع المفاهيم الأخرى³ أي أن المفهوم ليس مغلقا على ذاته بل هو منفتح على غيره من المفاهيم الأخرى، فالشغل مثلا في علاقة مع البطالة والنجاح والسوق، الزراعة، والصناعة، والفن وحتى الطب.

أما فيما يتعلق بخصائص المفهوم الدولوزي فيمكن إجمالها فيما يلي:
أولا: ليس له اسم شيء لأنه ليس شيئا ولا موضوعا ولا فكرة، كما أنه "لا جسمي" لأنه فعل الفكر.

1 جيل دولوز، فيليكس غتاري: ماهي الفلسفة، ص 42.

2 المصدر نفسه، ص 43.

3 المصدر نفسه، ص 44.

ثانيا: انه كل مركب لكنه غير بسيط، أي أنه مكون من عنصرين على الأقل، كما أنه لا يحوي جميع مكوناته حتى لا يتحول إلى عماء مطلقا (كاووس).

ثالثا: انه مغلق عن ذاته كمفرد، لكنه في الوقت ذاته متشظ fragmentaire بسبب كون مكوناته لا متجانسة hétérogènes أي متمفصلة أو من طبائع مختلفة، لكنه متين من الداخل لأن مكوناته مترابطة وغير منفصلة inséparabilité رغم عدم تجانسها.

رابعا: انه في صيرورة دائمة، لأنه ليس في مستوى مكاني أو هندسي (أي ليس له احداثيات)، بل هو نقطة تكاثف وشدة وتراكم (ذروة)، أي له احداثيات شدية وليست مكانية مثل مفهوم الطائر، فهو لا يقوم في جنسه ونوعه في تعريفه بالمعنى الأرسطي، بل في أحوال جسمه وأوضاعه في ألوانه وأصداحه، هو توازن أحاسيس وتناغمها. فأجزاؤه ومكوناته متناغمة.

خامسا: علاقته بعناصر، هي علاقة ترتيب Ordination وليست تضمن أو ما صدق.

سادسا: ليس له مرجع خارجي (أنطولوجي)، وليس استداليا لأنه ليس قضية بل فردية متفردة، بل استداليا، وليس تراتيبيا بل شبكيا، ليس اسقاطيا بل وصاليا connectif، مثالي دون أن يكون مجردا، واقعي دون أن يكون متحققا.¹ ما يلاحظ على هذه الخصائص أنها جاءت كتعريف بالسلب أي أن دولوز استبعد عن المفهوم كل ما قد يشوّهه مقترحا بديلا عنه لكن دون أن يختزل هذه الخصائص في تعريف محدد وذلك حتى يحفظ للمفهوم حرّيته وحيويته وتجده. (أي حياته)

لذا يلخص إلى أن قيمة الفيلسوف تتحدد بمقدرته على مدى إبداعه للمفاهيم غير أن الإبداع هنا لا يحيل إلى التأمل والتفكير أو التواصل (هابرماس)، وهي الماهيات التي تداولتها الفلسفة عبر عصور ثلاثة (الأفلاطونية، النقدية، الظواهرية)، فالتفلسف ليس تأملا لأن هذا الأخير هو استغراق في الموضوع وتركيز تام فيه، وفي درجته القصوى فناء فيه، وليس أيضا تفكير لأنه بشكل عام تمارسه كل المعارف

1 فرانسوا شاتليه: تساؤلات الفكر المعاصر، ت: محمد سيلا، دار الأمان، الرباط، ط 1، 1987، ص 109.

والعلوم على ذاتها دون أن تنتظر الفلسفة لتعلمها ذلك، فالرياضيون أو الفيزيائيون مثلاً: يفعلون ذلك، أما التواصل فهو نقل بوادي الرأي وتبادل الآراء، والرأي أو الدوكسا هو ما تعمل الفلسفة على تخطيه وتجاوزه، من خلال إبداع المفهوم، هذا الأخير الذي ينقل لنا: "الحدث وليس الماهية أو الشيء"¹.

- مسطح المحايثة: Plan de la l'immanation

ان المفاهيم الفلسفية كما صورها لنا دولوز هي كليات متشظية لا يمكنها أن تترافق بجانب بعضها البعض لأن حوافها مختلفة، فهي تتولد من ضربات النرد، إلا أن الفلسفة هي التي تجعلها تقدم ككل متماسكاً، فما الذي يقف وراء وحدتها؟ يجيبنا دولوز قائلاً إنه: "مسطح محايثة المفاهيم، المسطح Planomène"². فالفلسفة نزعة بنائية ذات وجهين، يتمظهر الأول منهما في إبداع (إنتاج، صنع) المفاهيم، والثاني في رسم المسطح، والمفاهيم هنا هي أشبه: "بالموجات التي تعلو وتغبط، ولكن مسطح المحايثة هو الموجة الوحيدة التي تلفها وتشدها، فالمسطح يضم الحركات اللامتناهية التي تحتازه ومن ثم تعود"³ أي أن المفاهيم تسكن في المسطح ويشبه دولوز هذه العلاقة بقوله: "ان المفاهيم هي الأرخيل أو العمود الفقري وليست النفس، فيما المسطح هو بالأحرى الجمجمة التي تسبح فيه هذه المعزولات فالمفاهيم هي أحداث، ولكن المسطح هو أفق الأحداث"⁴.

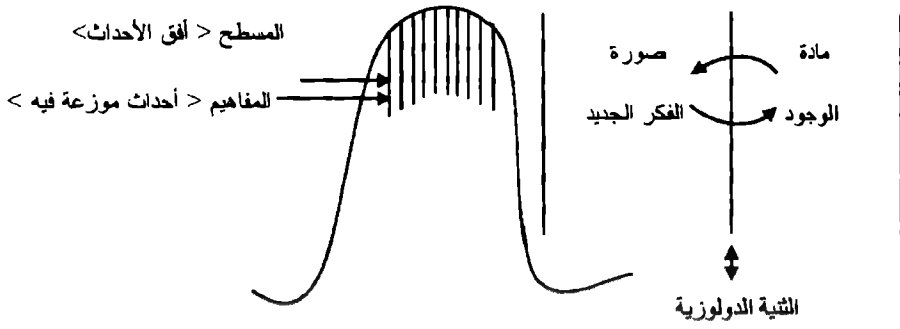
أي أن المفاهيم هي التي تملأ المسطح، وهو بدوره يشكل الوسط الذي لا ينقسم ويؤمن في الوقت ذاته اتصالها، وهو ليس مفهوماً بل يمثل عند دولوز الصورة التي يعطيها الفكر عن نفسه، وللمسطح وجهان: من جهة الفكر، ومن جهة الطبيعة مثل المادة والروح، وبهذا المعنى يقال ان التفكير والكينونة وجهان لعملة واحدة، فعندما انبثق فكر طاليس جاء ارتجاعه كالماء، وعندما أصبح فكر هيراقليطس موضع جدل حاد ارتدت النار عليه، أي أن الوجود ينثني على الفكر باستمرار وهذا ما يصطلح عليه بالثنية الدولوزية، ويمكن تمثيل ذلك على النحو التالي:

1 جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 43.

2 المصدر نفسه، ص 55.

3 المصدر نفسه، ص 56.

4 المصدر نفسه، ص 57.



والمسطح يشكل الأرضية المطلقة للفلسفة، يشكل أرضها وانتشالها (تحليقها)، وتأسيسها واستنادا لكل هذا تبدع الفلسفة مفاهيمها.

ويشير دولوز إلى أن هذا المسطح تحيط به أوهام هي من سرابات الفكر، ويحملها في أربعة أوهام هي:

أ. وهم التعالي: الذي قد يسبق كل الأوهام الأخرى (بوجه مزدوج، أولهما جعل المحايثة محايثة شيء ما، والثاني هو إيجاد تعال في المحايثة عينها).

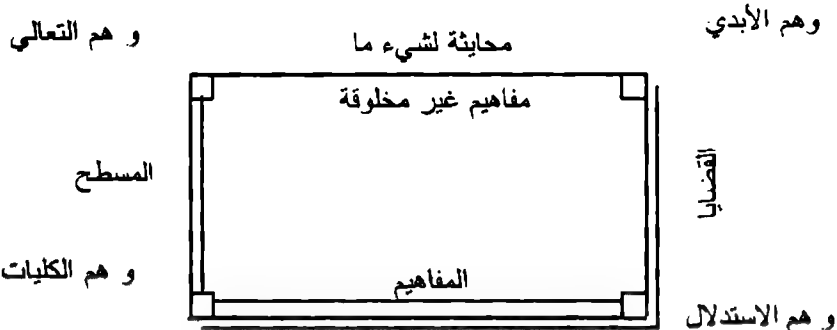
ب. وهم الكليات: وذلك عندما نوحّد بين المفاهيم والمسطح، لأننا نعتقد أن الكلّي يفسر بينما هو الذي يحتاج إلى تفسير، وهنا تقع في وهم ثلاثي: (وهم التأمل أو التفكير أو التواصل)

ج. وهم الأبدى: عندما ننسى أنه ينبغي أن تكون المفاهيم مخلوقة (مبدعة).

د. وهم الاستدلالي: (Discursivité)، وذلك عندما لا نميز بين القضايا والمفاهيم.¹

أي ما يفهم من هذا أنه يجب تنقية مصطلح المحايثة بعدم إدخال تعال عليه (هوسرل) أو تقييده بشيء ما، كما لا يجوز خلط وتوليف مفاهيمه به، لأن المفاهيم كليات تحتاج بدورها لتفسير لذا يستوجب علينا الحفاظ على الطابع الإبداعي لها دون أن نمثلها بالقضايا ويمكن تمثيل هذه الأوهام في المربع الآتي:

1 جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 66.



إن المسطح باعتباره أفق أحداثا، والمفاهيم باعتبارها أحداثا، تبقى ناقصة على أن تنتج لنا فلسفة، لذا فهي تحتاج باستمرار لفاعل يقوم بالدور المناسب، ولعل هذا ما قصده دولوز بالشخصيات المفهومية. وهنا يمكن أن نتساءل ما المقصود بالشخصيات المفهومية؟ وما هو الدور الذي يتعين عليها أن تقوم به؟

4/الشخصيات المفهومية:

هي كالشخصيات أو الشخوص الروائية، تفكر في الفلاسفة من خلالها، ويدعون هم المفاهيم من خلالها. هي وسائط إبداع المفاهيم؛ وفي تاريخ الفلسفة نماذج عديدة منها: الأبله عند ديكرت، فهو شخصية مفهومية أراد من خلالها ديكرت أن يمرر لنا مفاهيمه وقد كان سلبى للبدييات وفي انتظار ذلك كان يتشكك حتى في $5 = 3 + 2$.

وينوه دولوز إلى أن مثل هذه الشخصيات موجودة عند الفلاسفة لكن نادرا ما يصرح بها لذا يتوجب على القارئ إعادة بناءها وأحيانا عندما تظهر يكون لها اسم علم: "سقراط عند أفلاطون مثلا لكن من الخطر أن نوحّد بين شخصيات الحوار والشخصيات المفهومية"¹

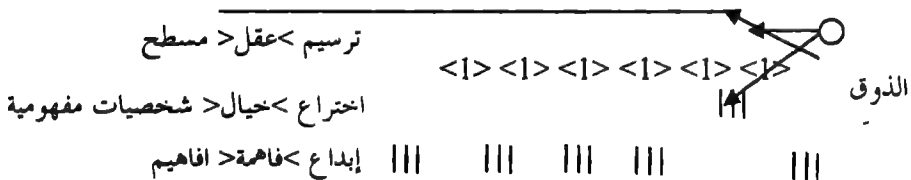
لأنها لا تتفق إلا اسميا، وليس لها الدور ذاته. ويتحدد دور هذه الشخصيات المفهومية حسب دولوز في: "تنفيذ الحركات التي تصف مسطح المحايثة الخاص بالكاتب، وتتدخل في عملية إبداع المفاهيم ذاتها"² أي أنها مرآة عاكسة للمسطح

1 جيل دولوز، فيلكس غثاري : ما هي الفلسفة، ص 79.

2 المصدر نفسه، ص 80.

أو مسرحية مجسدة له ومدوسة مشككة للمفاهيم التي ينشؤها الفيلسوف، ويشير دولوز الى أنه اذا حدث وأن جاءت هذه الشخصية غير مقبولة أو مرغوب فيها، فلأنها تحمل أخطاء الفيلسوف المرتبة عن رسمه لمسطحه وعلى ادراكاته، وعواطفه السيئة، فالفيلسوف كما قال دولوز: "هو مجرد غلاف يضم الشخصية المفهومية الرئيسية"¹ أي هو الاسم المستعار لهذه الشخصيات المفهومية وقد تعددت هذه الشخصيات عند الفيلسوف الواحد بحسب تعدد مفاهيمه وانحناءات مسطحه وغالبا ما تخرج هذه الشخصيات عن معناها التاريخي أو الميثولوجي أو الشائع (التداول)، لصالح معنى جديد يוכלها الفيلسوف. "كسقراط بالنسبة لأفلاطون وديونيزيوس بالنسبة لنتشه والأبله عند ديكارت"²

وعلى ضوء ذلك تتحدد الثلاثية الفلسفية في معمارية دولوز وهي الترسيم (المسطح) والاختراع (الشخصيات المفهومية). والابداع (المفاهيم الفلسفية). وما دام أن استنتاج الواحد منها يكون عبر الآخر فهي تحتاج لتلازم مشترك بينها وهوما يسميه دولوز بالذوق حيث يقول: "فاذا كنا نسمي عقلا ترسيم المسطح، ونسمي خيالا اختراع الشخصيات، ونسمي فاهمة ابداع المفاهيم، فان الذوق يبدو كما لو كان ثلاثية ملكة المفهوم غير المحدد بعد"³ وهنا يقترب دولوز من كانط من حيث أنه أوكل هو الآخر لكل ملكة من ملكات العقل البشري مشرعا ثم ألف بينهم بواسطة الحس المشترك وعموما يمكن تمثيل ذلك فيما يلي:



إذا أردنا أن نسأل أين وكيف يتم كل هذا، أحيانا دولوز لجغرافية الفلسفة.

1 المصدر نفسه، ص 79.

2 المصدر نفسه، ص 82.

3 جيل دولوز وفيلكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 91.

5/جغرافية الفلسفة أو فلسفة الأرض:

يقول دولوز بأنه لابد أن: "نلاحظ في سلوك كل أحد منا، مهما كان سنه... أنه يبحث عن موطن، يدعم عمليات انتشار أو يقودها كما أنه يعود ويستوطن (يتأرضن) في أي شيء من ذكرى أو قيمة أو حلم"¹. أي أن خرائطية الفلسفة عند جيل دولوز تتوزع عبر ثلاثة أقاليم هي الأرض (terre)، انشغال الأرضنة (deterritorialisation)، واستعادة الأرضنة (reterritorialisation).

وهنا يقدم لنا دولوز مثالا توضيحيا على تحرك عبر هذه الأقاليم الثلاثة "فالتاجر يشتري من موضع ما (مادة)، وينتقل المنتوجات محولا إياها الى بضائع، ويعيد أرضنتها (يستوطنها) عبر المدارات التجارية"² ويعتبر دولوز أن الشخصيات المفهومية تمتلك مثل هذا الدور في الكشف عن المواطن، وانتشالات الأرضنة (التخليق) واعادتها، وهكذا يحطم دولوز الثنائية التي لم يستطع الفكر الغربي التخلص منها (ثنائية الذات/الموضوع) لصالح علاقة (الأقليم ← الأرض) محولا بذلك الفلسفة الى حيوفلسفة.

وعلى ضوء ذلك يقوم دولوز بقراءة جغرافية للفلسفة الغربية حيث يقول: "ان البناء في الثالث: (أسس، بني، سكن)، البناء من نصيب الفرنسيين والتأسيس من نصيب الألمان، غير أن السكن من نصيب الانجليز"³ أي أن الفرنسيين يمتلكون المفاهيم، والألمان الأسس والانجليز التجارب.

هذا ويجعل دولوز للتفكير ثلاثة طرق تتوزع عبرها كل من الفلسفة والعلم والفن لكنها تختلف فيما بينها من حيث أن الفلسفة تريد انقاذ اللامتناهي برسم مسطح وابداع مفاهيم تحركها شخصيات مفهومية، في حين أن العلم يريد التخلي عن اللامتناهي ليفوز. مرجع تشعله وظائف أو قضايا تحت تأثير الملاحظين، بينما الفن يريد خلق: "منتاه يعيد اعطاء اللامتناهي وذلك برسم مسطح تركيب يحمل نصبا أو إحساسات بفعل صورة جمالية"⁴ أي تتحدد العلاقة بين هذه المجالات في

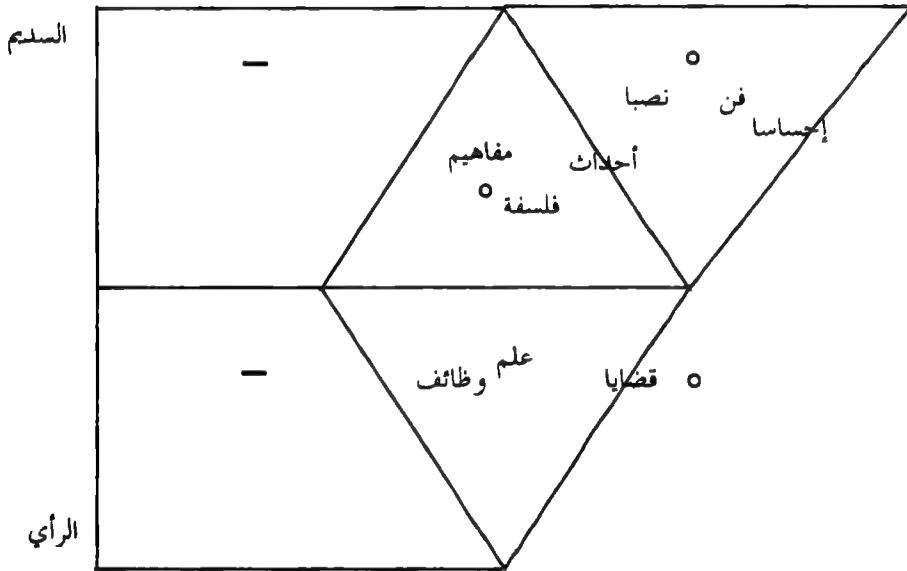
1 المصدر نفسه، ص 92.

2 المصدر نفسه، ص 92.

3 جيل دولوز وفيلكس غتاري: ما هي الفلسفة ص 83.

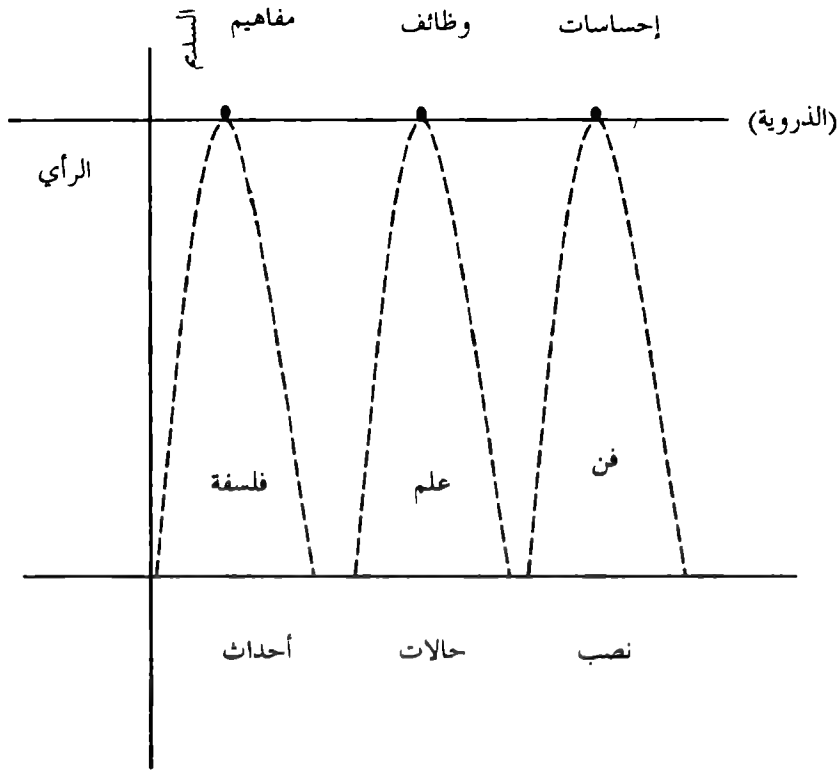
4 المصدر نفسه، ص 204.

امتلاك كل منها ثلاثية تمارس عبرها فبالنسبة للفلسفة فنجد، (مسطح، مفاهيم، شخصيات، مفهومية) وبالنسبة للعلم (مربع، وظائف، مراقبين) أما الفن فيتألف من (مسطح تركيب، نصب إحساس صور جمالية) وانفتاح كل عنصر منها على غيره من العناصر وهنا تقترب الفلسفة أكثر من الفن على اعتبارهما يشتركان في المسطح، ويحافظان على اللامتناهي في حين يحاول العلم بمجاوزته. هذه هي اذن صورة الفكر باعتباره لا تمانليا كما أراده دولوز ويمكن تمثيل ذلك في الشكل التالي:



ويشير دولوز أن للشبكة نقاطها الذروية، حيث يصبح: "الإحساس نفسه إحساسا بمفهوم أو وظيفة، والوظيفة وظيفة إحساس أو مفهوم، وهذا يحوي خطرين بحدتهما الأقصى: فإما أن تقودنا للرأي الذي كنا نريد الخروج منه، وإنما أن تلقينا في السلم الذي كنا نزعم مواجهته"¹ ويمكن تمثيل هذه التنقلات والعلاقات فيما بين الفلسفة والعلم والفن حسب الشكل التالي:

1 جيل دولوزو فيليكس غتاري : ماهي الفلسفة ص 205



الصور الجذمورية :

أولاً: في المجال الفني:

لم يكتف جيل دولوز بتشديد معماريته الفلسفية كمشروع نظري مفتوح يعبر عنه بالمنحنيات اللانهائية، بل حاول الولوج لمختلف الأنشطة البشرية مفككا تارة وبانيا تارة أخرى، ومن بين الميادين التي أولاها عناية خاصة المجال الفني. فلقد أولى في الحقيقة دولوز للفن عناية خاصة لما له من قدرة على الحفظ وفي هذا الصدد يقول: "سوف يستمر الشاب بالابتسام مرسوما في إحدى الروايات أو الأفلام يتوقف الشاب عن الابتسام ولكنه يعود مجددا إذا رجعنا تلك الصفحة أو تلك اللحظة، أن الفن... هو الشيء الوحيد في العالم الذي يحفظ."¹

1 المصدر نفسه، ص 171.

أي أن الفن حافظة تحفظ لنا المؤثرات الإدراكية والحسية التي يبدعها الفنان فيجعلها تقوم بذاتها، أي أن الفن يحفظ لنا إحساساتنا لذلك يقول دولوز: "إننا نرسم، ننحت، نؤلف، نكتب، بأحاسيسنا، إننا نرسم، ننحت، نؤلف ونكتب أحاسيس".¹

لذا فالفن حي دائما ولا يموت، لأنه يبدع باستمرار كائنات احساسية، فهو النصب الذي يحفظ لنا المشاعر - وليس الصور - بعد مايفصلها عن صاحبها ويجعلها قائمة بنفسها، وهذا ما يزيده جمالا وفنية. هكذا كان حال مدينة كومبري (combray) الواردة في رواية بروست فقد عاشها المؤلف بما يجعلها مختلفة تماما عن أصلها، عما كانت عليه، وعما ستصير إليه.

انه لغز سيزان هكذا يقول دولوز: "الذي كثيرا ما فسر وبقي كذلك وهو: الإنسان غائب، ولكنه قائم بكامله في المنظر".² أي أن مهمة الفن حسب دولوز لم تعد تقتصر على مجرد التقليد والمحاكات بل هي حفظ المشاعر والأحاسيس في أشكال فنية أو إبداع وفتح عوالم ممكنة.

ومن هذا المنظور يغدو كل شيء رؤية وضرورة، والفن هو لغة الإحساسات سواء نقل بكلمات أو ألوان أو أصوات أو حجارة.

والفن يتكون حسب دولوز من مسطح تركيب، تسكنه قوى احساسية، وتمثله الأشكال الجمالية ومن بين النماذج الفنية التي اهتم بها دولوز اهتماما مركزا الأسلوبية والأدب والسينما.

1 - الأسلوبية:

يعتبر دولوز أن المهم في الأسلوب: "ليس هو الكلمات، ولا الجمل ولا الإيقاع ولا الأشكال، كما أن المهم في الحياة ليس هو الحكايات ولا المبادئ ولا النتائج... وانه يمكن تحديد الأسلوب، بأنه خاصية أولئك الذين نقول عنهم عادة أنهم "لا يملكون أسلوبا" انه عملية تنسيق التلفظ، فالأسلوب هو أن يتوصل المرء إلى التلعثم في لسانه الخاص، لا يعني هذا أن يكون المرء متلعثما في كلامه، وإنما متلعثما

1 جيل دولوزو فيليكس غتاري : ماهي الفلسفة، ص 172.

2 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 176.

في اللغة ذاتها أن يكون كأجنبي داخل لسانه الخاص، أي أن يصنع خطأ هروبيا"¹. يفهم من هذا النص أن جمال الأسلوب أو فينته حسب دولوز تكون في الترحل داخل اللغة أي أن نكتب بلسان أجنبي داخل لغتنا ذاتها، أن نقيم خطوط هروب بيننا وبين اللغة التي نتكلم بها، وهكذا كان حال كافكا kafka وبيكت becket وجيرازيم لوكا gherasszin وغودار godard، وغيرهم من المبدعين صانعو لغة الترحال الذين يستشهد بهم دولوز في مؤلفه الشهير: "حوارات" ويشير دولوز إلى أنه لا يجب أن نعترض على قوله بحجة أنه اختار أمثلة ملائمة على اعتبار أن كافكا يهودي تشيكي يكتب بالألمانية، وبيكت إيرلندي يكتب بالإنجليزية... لأن ماقصده هو أن: "نكون مزدوجي اللسان حتى داخل اللسان الواحد علينا امتلاك لسان هامشي داخل لساننا."²

أي التكلم كأجنبي داخل اللسان الشخصي (الرسمي) واللغة نفسها. وهذا ماقصده بروسـت proust أيضا عندما قال: "إن الكتب الجميلة مكتوبة بنوع من اللسان الأجنبي."³ أي بلغة غريبة عن اللغة، ويرى دولوز أن هذه الأسلوبية تتحقق أكثر في الرواية الأمريكية، وهي سبب تفوق الأدب الإنجليزي.

- عنصر التفوق في الأدب الإنجليزي:

يعتبر دولوز الموضوع الأكثر سموا للأدب حسب لورانس "lawrance": "هو الرحيل، الرحيل والهروب... اختراق الأفق والدخول في حياة أخرى، هكذا وجد ميلفيل نفسه وسط المحيط الهادئ، لقد تخطى بالفعل خط الأفق"⁴ أي رسم خط الهروب الذي هو مغادرة موطنية déterritorialisation، والهروب هنا لا يتعين فهمه على أنه نوع من التخاذل والهروب من المسؤوليات بل هو رسم خطوط وخرائطات بائنها، والأدب الأمريكي (الإنجليزي) حسب دولوز: "لم يتوقف عن تقديم هاته التفسيرات والشخصيات التي تبدع خط هروبها وتبدع بواسطة خط الهروب أمثال: طوماس هاردي Thomas Hardy، ميلفيل melville وستيفنسون

1 جيل دولوز: حوارات في الأدب والفلسفة والتحليل النفسي والسياسة، ص 12.

2 جيل دولوز: حوارات في الأدب والفلسفة والتحليل النفسي والسياسة، ص 13.

3 جيل المصدر نفسه، ص 15.

4 المصدر نفسه، ص 51.

stuvenson وفرجينيا verginie وتوماس وولف tomas uoolf ولورانس lowrance وفيتز جيرالد fitzgerald وميلا روكيروناك kèronac كل شيء في هذا الأدب انطلاقة وصيرورة ومرور وقفزة وقوة خارقة وعلاقة مع الخارج أنهم يدعون أرضاً جديدة.¹

أي ان هذا الأدب يرسم دوما خطوطاً جديدة يتجاوز بها ماهو موجود، وهو الأمر الذي لم يتأتى للفرنسيين لأنهم شغفوا بالبنوية على حد تعبير دولوز واهتموا بأنساق الألفاظ وهو النسق الذي يوقف خطوط الهروب ولا يعني الهروب هنا السفر أو التحرك حيث يوضح توينبي معناه بقوله: "ان الرحل بالمعنى الدقيق، وبالمعنى الجغرافي، ليسوا بمهاجرين ولا بمسافرين (...). أنهم أولئك الذين لا يتحركون أبداً (...). الذين يتشبثون بالسهب، اللامتحركون ذوو الخطى الكبيرة، السائرون فوق خط هروبهم ملازم للمكان الواحد، هم المبتكرون الكبار للأسلحة الجديدة."² أي ان الرحل المبدعون هم أولئك الذين يلزمون الأرض (اللغة) ولكنهم يحدثون فيها قفزات ونقلات ومخارج وخطوط هروب محدثين فيها السنة أجنبية (غريبة) داخل اللغة ذاتها فيصنعون بذلك أسلحة جديدة

ولهذا نبذ دولوز "الرواية الصحفية" التي يكتبها بعض الصحفيين العاملين فيها على تضخيم معاناتهم كالحب العنيف أو اليأس القاتل مقتصرين فيها على السرد الذي لا يخرج غالباً عن قصة كاتبها ومعارفه وأهله

ويعتبر دولوز ان الروائي الكبير هو ذلك الفنان الذي يخترع انفعالات: "بمجهولة مثلما ترسم اميلي برونتي brontë الرابط الذي يجمع هيتكليف heatecliff وكاترين فإنها تبدع مؤثراً انفعالياً عنيفاً لا يجوز خلطه بشكل خاص بالحب كالتأخي بين ذئبين"³ أي ان عنصر التفوق في الرواية هو إبداع مؤثرات انفعالية جديدة، وقد بلغت هذه العملية أوجها مع توماس هادري، من حيث ان الشخصيات عنده لن تعد أشخاصاً أو دواتاً، بل مجموعة من الإحساسات التكثيفية.

1 المصدر نفسه ص 52..

2 المصدر نفسه، ص 53.

3 جيل دولوز: حوارات في الأدب والفلسفة والتحليل النفسي والسياسة، ص 58.

هكذا إذن يحقق الأدب الإنجليزي حسب دولوز تفوقه لأنه استطاع ان يبني عنصر الهروب متحررا بذلك من الدلالة والتأويل خائضا غمار تجريب الكتابة "مع".

- السينما:

يقول دولوز في حوار مع ريمون بيلور وفرانسوا ايوالد: "ما أثار اهتمامي في السينما هو ان الشاشة يمكن ان تكون دماغا مثلما هو الأمر في سينما ريسنيه resnais أو سيربريرغ suberberg، ان السينما لا تشتغل فقط عن طريق التسلسل rënclaimments حسب انقطاعات لا عقلية".¹

أي ان المثير في السينما حسب دولوز هو تلك الفواصل أو الفجوات اللاعقلية التي تتخلل المشاهد أو المتون، هي تلك اللحظات الصامتة التي تقول اللامعنى. ويقدم لنا دولوز عن ذلك عدة أمثلة لانفصال الرؤية عن الكلام في السينما أو المشاهد.

"فالمخرج مثلا في فيلم remè allio استعمل عدة وسائل لإبراز التفاوت والانفصال الموجود بين المرئي والعبارة بين الصورة السمعية والبصرية، منذ المشهد الأول تطالعنا شجرة في البادية القاحلة، لكننا نسمع أصوات وصيغ قاعات الجلوسات"² أي لم يعد الفيلم يقدم كسلسلة من الأحداث الخاضعة للاستدلالات العقلية، بل ان فنية السينما أصبحت تتجلى حسب دولوز من خلال زرع الفوضى بين الصورة والكلام وكذلك كان حال: "حال فيلم la femme de gage إذ كان عبارة عن تزامن فيلمين "فيلم الصورة وفيلم الأصوات"³ والفراغ وحده هو الذي يلعب دور "عامل الربط" محدثا قطيعة لا عقلية، هو نوع من التهجين بين الصورة والعبارة لتشكيل بناء متصدع مليء بالفجوات، مليء بالصمت، لكن دون ان يفسد ذلك الفيلم بل يزيده حيرة وجمال، هكذا تكون مشاهد مابعد الحادثة، وهذا الفراغ الذي أكد عليه دولوز لا يقتصر فقط على السينما بل يمتد ليطال سائر

1 ريمون بيلور وفرانسوا ايوالد: الفيلسوف المترحل، ص 59.

2 جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 73.

3 جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص 74.

الفنون الأخرى. بما في ذلك الرسم، إذ يعتبر دولوز اللوحة الفنية الحقة "ليست تلك التي تكون محملة بالصور ممتلئة كلياً إلى حد أنه لا يمكن للهواء أن يمر عبرها فمثل هذه اللوحات ليست فنية"¹ أي أنها لا تمت للفن بصلة إلا إذا أبقّت على ما يكفي من الفراغات لجعل الخيول تعدو فيها على حد تعبير أحد الرسامين، أي أن الفراغ في الأعمال الفنية ولا سيما في السينما والرسم لم يعد عيباً أو نقصاً أو عدماً بل أصبح مشهداً قائماً بذاته كغيره من المشاهد التي تترك أثرها في الفيلم أنه تعبير عن هجرة مجهولة، عن رحلة بلا هوية عن عالم آخر وشعب آخر آت، قد يكون من البعيد المجهول أو من الماضي الكثيف، لذلك يدعو دولوز باستمرار للضرورة التحريب وعدم التأويل إذ يقول: "جربوا ولا تؤولوا أبداً، صوغوا برامجاً، ولا تستهيموا أبداً"²

معتبراً تفوق الانجليز هو قتلهم للتأويل، أي يجب تجاوز تأويل ما هو معطى والاكتفاء بالاشتغال عليه لصالح الكشف عما لم يظهر بعد.

ثانياً: في المجال النفسي:

تعدد صور الاضطهاد الممارسة على الفكر حسب دولوز، وتوزع على مجالات عديدة، فبعدما كشف عن إحداها وهي مسلمة التمثيل، التي تموضع الفكر في نسق مغلق (جواني)، في كتابه: "الاختلاف والتكرار". يؤكد على وجود صور أخرى لا تقل قمعا وعنفا كالماركسية مثلاً وذلك من خلال محاكمتها للتاريخ بل حتى بمحاكمة الشعب، والتحليل النفسي الذي لم يتوحد مع اللسانيات والتأويل صدفه، بل ليشكل معهم أجهزة جديدة للسلطة داخل الفكر ذاته.

لذا يحاول دولوز كشف أسرار الأعيب المدرسة الشعورية محطماً صورها المضطهد وغايتها المزيفة المتواطئة مع السلطة وبالتحديد مع الرأسمالية وقد عرض هذا كله في مؤلفه الضخم: "الرأسمالية والفصام" وكذلك في "أوديب مضاداً" وقد صرح في حوار أجراه معه كل من ريمون بيلور وفرانسوا ايوالد بأن: "أوديب مضاداً قطيعة تقع من تلقاء نفسها انطلاقة من موضوعين: اللاشعور ليس مسرحاً

1 جيل دولوز وفليكس غتاري: ماهي الفلسفة، ص 173.

2 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسية، ص 66.

بل مصنعا، آلة للإنتاج، اللاشعور لا يهذي حول بابا - ماما، انه يهذي حول الأجناس والقبائل والقارات والتاريخ والجغرافيا، هناك دائما حقل اجتماعي... إنتاجية أو بنائية اللاشعور.¹

مايفهم من هذا النص هو ان دولوز يوجه نقدين أساسين للمدرسة الفرويدية يتمثل أولاهما: كسر انتاجات الرغبة وذلك عندما تنظر أو تتعامل مع اللاشعور على أساس انه معطى قبلي، في حين هو حسب دولوز نشاط إنتاجي فنحن ننتج الرغبة لا نخزنها.

وثانيهما في سحقها كل تشكل الملفوظات من قبل تنسيق جماعي.

لذا يؤكد دولوز على ان التحليل النفسي يتحدث عن اللاشعور ويزهو باكتشافه لكنه في الواقع يعمل على اختزاله وتخطيمه لأنه يتناوله كعدو أو سلب لذلك يقول: "كان التحليل النفسي يبدو لنا كمؤسسة عجيبة تقود الرغبة إلى مأزق وتمنع الناس من قول ما يريدونه، كان مؤسسة ضد الحياة، نشيد الموت، سيكولوجية الكاهن"² أي ان التحليل النفسي كان في الحقيقة ضد الفرد لأنه يقمع رغباته بل يحولها بدلا من تحريرها، حيث يقدم لنا دولوز دليلا على ذلك في كتابه حوارات إذ يقول: "اقسم ان الأمثلة التي أقدمها واقعية مع العلم أنها سرية وليست شخصية.

1- يقول المريض: "اريد الذهاب مع مجموعة هيببي hippy، يجيب الموجه: "لماذا نطقتم grand pipi؟".

2- يورد احد المرضى في حديثه افواه الرون bouche du Rhone، ويفسر المحلل النفسي ذاته هذا قائلا "انها" دعوة الى سفر اعلمه بفم الام، (اذ قلت اما mère احتفظ، واذا قلت بحرا mer اسحب، افوز اذن باستمرار في كل حالة"³ يكشف هذا النص عن مدى الخطورة التي يشكلها التحليل النفسي على الفرد وذلك لامتلاكه الآلة المزدوجة (اسئلة الاختيار المحبر)، الخادمة بدورها لآلة السلطة، لأنها تعمل وفقها، والآلة المزدوجة تشكل حسب دولوز

1 جيل دولوز: حوارات الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 52.

2 المصدر نفسه، ص 53.

3 المصدر نفسه، ص 31.

جزءا هاما من أجهزة السلطة لذا يقول دولوز: "ليس التحليل النفسي بتاتا الرسالة المسروقة (جاك لاكان) انه الاختيار المجبر، اينما فرض نفسه فذلك يكون نتيجة اعطائه مادة جديدة ومصادقية جديدة للآلة المزدوجة تكونان مطابقين لما ينتظر من آلة للسلطة"¹.

اي ان التحليل النفسي بات جهازا في خدمة السلطة، وما الاسئلة المجبرة التي يعتمد عليها الا مظهرا صادقا على ذلك لذا يقول جيل دولوز: "اننا نعتقد باقدامنا على عرض انفسنا على المحلل النفسي اننا نتكلم، فنقبل نظرا لهذا الاعتقاد، اداء المقابل، غير ان حظنا في الكلام منعدم. أسس التحليل النفسي في مجمله لمنع الناس من الكلام وسحب كل شروط التلفظ منهم"² اي ان التحليل النفسي اصبح سلطة على الفرد وذلك من خلال نمط الأسئلة الإجبارية - الاختيارية التي يعتمد عليها ويعدها مسبقا له ويسوقه للاجابة عنها دون أن يدري أو يدرك ذلك.

- الرغبة واللذة:

يرفض دولوز حصر الرغبة في مجرد لذة تحتاج لإشباع وتأويل، فالرغبة عند دولوز ليست داخل الذات ولا ميالة نحو موضوع بل معاشة بشكل دقيق لمستوى ليست سابقة عليه.

يقول دولوز: "النوم رغبة والمشى رغبة والكتابة رغبة والانصات للموسيقى رغبة، وبالتالي فالرغبة لا تحتاج لتأويل بل هي تجرب فقط."³ وعليه فالفرويدية حسب دولوز كانت تتحدث عن لذات فقط وليس عن رغبات، ويمكن تمثيل الفروقات بين اللذة الفرويدية والرغبة الدولوزية في المخطط التالي:

فرويد: لذة ← غريزة طفولية ← عقدة ← فردية ← تأويل. (نقص)
دولوز: رغبة ← حدث ← تجربة ← جماعية ← تعاش. (امتلاء)

وللتأكيد على ان الرغبة ليست ابدا لذة ونقصا بل هي امتلاء كما انها ليست فردية بل جماعية يضرب لنا دولوز مثلا على الحب العفيف فيقول: "انه يتضمن

1 المصدر نفسه، ص 35.

2 جيل دولوز: حوارات الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 34.

3 المصدر نفسه، ص 122.

امتحانات تبعد اللذة، او على الاقل تبعد نهاية الجماع، ليس هذا بالتأكيد طريقة في الحرمان، انه تاسيس حقل من المحايثة، حيث تبني الرغبة مستواها الخاص، وحيث لا ينقصها اي شيء"¹.

اي ان الحب الطاهر حجة دامغة لأولئك الذين يختزلون الرغبة في اللذة، لان هذا النموذج يستبعد كل اللذات الجنسية (مكمن النقص) ومع ذلك يظل يتمتع بالامتلاء مما يبرهن فعلا على ان الرغبة تنتج وليست لذة معطاة سلفا.

اذن يتلخص مضمون النقد الدولوزي للتحليل النفسي في كسر الرغبات وتحويلها لمجرد لذات جنسية مخزنة او معطاة سلفا.

بينما يتعلق النقد الثاني بالطريقة التي يمنع بها التحليل النفسي تشكل الملفوظات وذلك بتجاهل الضمير اللامعرف، واسماء الاعلام في تاويلاته.

فقد حدث ليونج Jung أن حكى لفرويد احد احلامه حيث حلم بمعظمة (مكان تجمع فيع عظام) فاستخلص فرويد مباشرة ان يونج يريد موت احدهم ولاشك هو زوجته غير ابيه باندعاش يونج وهو يقول له "كانت هناك جماجم متعددة وليس جمجمة واحدة"².

وكذلك مافعله فرويد، مع الطفل هانس hans: إذ: "لم يعر اي اهتمام لتنسيق الملفوظات (عمارة، شارع، مستودع، حصان...) لان كل ما يهمه هو ان يكون الحصان هو الاب وانتهى الامر"³ اي ان التحليل النفسي يعمل وفق احادية التاويل التي ترجع كل منطوق لاوديب متجاهلة التنسيق الذي تقيمه الملفوظات فيما بينها ولهذا نعت فرويد بعبادة اوديب واختزاله للطاقة النفسية في الليبيدو وحصر الرغبة في نطاق اسري عائلي (الاب، الام، الابن)، في حين ان الرغبة تسري في الجسد الاجتماعي ككل ترحالة لا تعرف الاستقرار يعبر عنها يهذيانات اجتماعية لا فردية والتي تكون اما فاشيتية: تتعلق بكره الاجانب ورفض التسامح معهم واحياء التقاليد، او ثورية، وتمثل في تصور مجتمع افضل، وهي اذا ارتبطت بالجسد حولته الى الات راغبة: (الثدي الة انتاج الحليب، الفم الة موصلة له) اي يصبح الجسد الة

1 المصدر نفسه، ص 127

2 جيل دولوز "حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 104.

3 المصدر نفسه، ص 105.

انتاج الرغبة وتوليدها وبعدها كشف دولوز عما يكتنف التحليل الفرويدي من اضطهاد وسلطوية "مسلمة اللاشعور، تجاهل تنسيق الملفوظات، حصر الرغبة في اللذة، التاويل السلبي" تأثير مرحلة البناء والمتمثلة في التحليل الفصامي Schizoanalysis فما معنى التحليل الفصامي وعما يكشف؟

- التحليل الفصامي:

ويمثل البديل الدولوزي عن التحليل النفسي الذي حاد عن وظيفته التحررية والعلاجية لصالح عملية قمعية في يد البرجوازية، ومن هنا تأتي أهمية الفصامي باعتباره بديل عن المرض الاوديبي¹، حيث ان مرض الفصامي متحذر في الاساس الاجتماعي والسياسي وليس مقتصرا على الشبكة العائلية، وقد وصل غتاري ودولوز في تحليلهما للنظام الراسمالي على انه فصامي، لان هذا النظام لا يهتم الا بالفرد وما يحققه من ارباح وبالضبط بيديه ان كان فلاحا، ودقة تفكيره ان كان حاسبا... كما انه يهمل كل العوامل التي كان ينتمي اليها الفرد والسابقة على الراسمالية كالكنيسة والعائلة.

ولان النظام الراسمالي ذاته لا يمكن ان يعمل دون مجتمعات، فهو يخضع الفرد لانواع اخرى من التنظيم الاجتماعي والسياسي، اي انه يعيد دمج الفرد في نظم جديدة غريبة عنه فيحدث بالتالي الفصام داخل الفرد بين انتماءاته القديمة والجديدة.

والواقع ان هربرت ماركيز سبق وقدم هو ايضا تحليلا مشابها لما ارجع المرض النفسي للتطور المعاصر للرأسمالية والتناقض بين نسق القيم التي تنشرها ودوافعها الفعلية معبرا عن هذا الوضع بالتناقض في الراسمالية والبناء النفسي للفرد، وهو المعنى ذاته الذي عبر عنه دولوز وغتاري بالفصام، اما الجديد الدولوزي في هذا الصدد فيتمثل فيما يسميه بفك الترميز decoding واعادة الترميز recoding².

ومؤادها ان الحضارة المعاصرة تعزل الايروس عن ارتباطه باي عناصر قديمة، ولكنها في الوقت ذاته تعيد ترميزه او ادخاله في سياق من علامات جديدة، فتصبح

1 اشرف حسن منصور: ضد اوديب بين الاتجاهات المناهضة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثاني، جمهورية مصر العربية، 2001، ص 71.

2 اشرف حسن منصور: ضد اوديب بين الاتجاهات المناهضة، ص 72.

نجمة السينما رمز الاغراء، والزّي والعطر والتسريحة والكعب العالي...، وغيرها من الرموز الجديدة التي تصنعها الرأسمالية، ومهمة التحليل الفصامي تتمثل في الكشف عن هذه الوظيفة المزدوجة لها؛ حيث تحولت الرغبات إلى سلع بالمنطوق الرأسمالي. هكذا اذن يحول دولوز مجال الاهتمام السيكلوجي في اطاره مشروعه مابعد الحداثي، من التحليل الكلاسيكي للعقد الاودوبية للتحليل الفصامي والازدواجية الرأسمالية مزحزحا علم النفس من تاريخه العائلي لجغرافيا سياسية واقتصادية واجتماعية مستعيضا بذلك عن الالة المزدوجة التي كانت في خدمة السلطة لالة حرب ضد السلطة، والسؤال الذي طرحه هنا هو: باي معنى يمكن فهم الة الحرب الدولوزية؟ وما علاقتها بالسلطة؟

ثالثا: في المجال السياسي:

من بواكير التحليل الفصامي الذي توج المشروع الدولوزي في كتابه الرئيسي: "الرأسمالية والفصام" وقوفه عند حقيقة النظام الرأسمالي القائمة للرقابات والحديث لتفصلات بينها وبين الانتاج (الاقتصاد). الامر الذي كرس تواطؤها مع التحليل النفسي لتستمر في استغلال الفرد محولة اياه لمجرد الات انتاج صرفة وفي هذا الصدد يميز دولوز بين نزعتين تجاه النظام الرأسمالي:

الأولى: تتمثل في الحاق الظواهر الصغرى بالنظم الكبرى، وهي نزعنة بارانويا رجعية والثانية: تلحق النظم الكبرى بالظواهر الصغرى وهي شيزوفرنية ثورية ويشتمل المشروع الثوري الدولوزي السياسي على عدة خطوات لعل اولها هي مرحلة الجذمور.

1/ الجذمور: le rhizome

يجل الجذمور هو- جزء يقطع من ساق النباتات -الى الوسط، فيخالف بذلك الجذر او الشجرة اللذين يثيران الى التسبب او البداية، في حين يوحي الجذمور بالقطيعة والاختلاف لذلك يتكرر نداء دولوز لكل الطامحين في تحرير رغباتهم: "كونوا جذامير ولا تكونوا جذورا"¹

1 انور مغيت: سياسات الرغبة، مجلة اوراق فلسفية، العدد الثاني، جمهورية مصر العربية، 2001، ص 23.

ومعنى ذلك ان المشروع الثوري لا يتحقق الا بالقطعية مع الاوضاع السابقة ولاشك ان هذه المهمة ليست بالسهلة، لذا فهي تستلزم شعبا قويا، شعبا مترحلا، مبدعا لخطوط الهروب les lignes de fuite (الاختراق).

2/الرحل: les momades

ان الرحل حسب دولوز هم اولئك الذين يبحثون دوما عن خطوط هروب من الموطن (الوضع السائد) والاطرار التعيدي، ولا يفهم الهروب هنا بالمعنى السلبي، ذلك انه لا يكون حقيقيا الا اذا واجه النظام العام وعمل على تغيير الاطرار التعيدي.

اي اذا استطاع الخروج عن سلطة الدولة ومحاربتها، لهذا يرتبط الرحل عند دولوز دوما بمفهوم آلة الحرب machine de guerre¹، ولا يجب ان يفهم من الحرب هنا تلك الثورة الدموية التي ندبها ماركس وانما هي تحيل الى المقاومة السياسية، والملفت للانتباه في مثل هذه الثورة هو انها لا تطمح للوصول الى السلطة، بل تعمل فقط على تقويضها، لذلك فلا يمكن التنبؤ بخطواتها ورصد تحركاتها، وهنا تكمن خطورتها بالنسبة للدولة.

اي أن الشخص الثوري عند دولوز يعرف الى اين يتحرك كما لا يملك ادنى فكرة عن صورة المجتمع الذي سيأتي بعد ثورته، لانه لا يصمم مشروعه سلفا لذا فهو اشبه بقذيفة حرب تعمل بخط عشوائي، حتى اذا ما توقفت وجدت العالم حولها تغير واتخذ شكل اخر.

وفي هذا الصدد يميز دولوز بين ثلاثة خطوط رئيسية في الخرائطية السياسية:

1. خط الكسر: وهو حركات المغادرة الوطنية، ويمثله، الرحل أوالة الحرب.
2. خط جزئي: وهو حركات الالتحاقات الوطنية، ويمثله المهاجر.
3. خط الكتلي (المحدد جيدا): وهو حركات الاقامة الوطنية، ويمثله المقيم او الدولة (الالة المجردة)²

1 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 165.

2 المصدر نفسه، ص 174.

وهكذا يكون خط الكسر دائما في مواجهة خط الكتلي فتقابل بذلك الة الحرب الالة المجردة ولكن ماهي هذه الاخيرة وما وظيفتها؟

3/الدولة ومشروع السياسات الصغرى:

في كتاب دولوز المعنون "محاورات" بالضبط في فصل السياسات يحلل لنا دولوز الدولة الى ثلاثة عناصر اساسية هي:

1. تجهيزات الدولة: التي تسن القطع الخطية المتنوعة.
2. الالة المجردة: التي تضاعف تسنينها وتنظم علاقتها.
3. جهاز الدولة: الذي ينجز هذه الالة.¹

يفهم من هذا ان للدولة ثلاثة مركبات (عناصر): المراكز السلطوية المشرعة للقوانين والمعارف (الة المجردة) او علوم الدولة التي تكون في خدمتها كالاتعلاميات وجهاز الدولة الذي يحقق هذه العلاقة.

وبعد تحليل الدولة ينتقل دولوز لتحليل السياسة فيميز بين نمطين من السياسات:

سياسات كتلية molaire واخرى ذرية moluculaire²، منتشلا كعاداته الكلمتين من موطنهما الاصلي (الفيزياء المعاصرة) لحقل اخر وهو السياسي، وتقوم مشروع السياسة الكبرى في السيطرة الشاملة على الحقل الاجتماعي في حين تصبو السياسات الصغرى او الذرية الى البحث عن خطوط هروب Ligne de fuite. وفي ظل منطق التحكم الذي كرسه السياسات الكبرى (الراسمالية تحديدا) على المجال الاجتماعي والاقتصادي، حيث جعلت من الانسان مسجوناً ومديونا في الوقت ذاته، لاحظ دولوز أنه في هذا الجو القمعي بدأت خيوطا تنفلت من قبضة الدولة مطالبة بحقوقها الكيفية لا الكمية كتعديل نوعية المعيشة مثلاً، وغطية التدريس...

وسيتشهد دولوز بنماذج من السياسات الصغرى التي يعتقد الكثير انها فشلت لكنها دشنت في الحقيقة حسبه عصر السياسات الصغرى (الذرية)، مثبتاً أن الثورة

1 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 165.

2 انور مغيث: سياسات الرغبة، ص 24.

الحقيقية لا تحدث الا على مستوى الافراد والمجموعات الصغرى، كثورة الشباب عام 1968، والثورة الفلسطينية حيث كتب عنها مقالة بعنوان "الفدائيون المزعجون" عام 1970، أيد فيها هذه القضية حيث يقول في احدى سطورها: "الامر المهم انهم منذ اللحظة التي طردوا فيها من اراضيهم بقدر ما يقاومون يدخلون في مسار تكوين شعب"¹.

اي انه حتى وان كانت اسرائيل لا تعترف بهذا الشعب وتدعي انها صاحبة الارض الحق، فان أرضة الفلسطينيين تتأكد بمقاومتهم، اذ لا يمكن ان يقاوم احد الا اذا كان صاحب حق وارض، خصوصا اذا ما كلفه هذا الحق دماء ودموعا لم تتوقف بعد.

فالجوهرى إذن في الحرب عند دولوز لا يتحدد بالعدد والعدة، ولا بالقوة والتقنية بل بالإيمان بالقضية الوطنية، والكفاح المستميت والبحث دوما عن خطوط هروب وصنع موطن أجنبي داخل الموطن الأصلي، فهل سيحد يوما هذا الموطن الأجنبي شعبه المرتحل؟.

1 انور مغيث: سياسات الرغبة، ص 27.

توماس کون

(1996-1922)

توماس كون Thomas Samuel Kuhn

(1996-1922)

د. كريم موسى

مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد

٨ - مدخل

A-1 - من هو توماس كُون*

توماس صاموئيل كُون Thomas Samuel Kuhn (1922 - 1996) الأمريكي الجنسية واحد من أهم فلاسفة العلم في القرن العشرين، ولد في الثامن عشر من يوليو - تموز - لعام 1922 في مدينة سينسناتي Cincinnati الواقعة في ولاية أوهايو وهو ابن لمهندس صناعي بدأ دراسته الاكاديمية مع علم الفيزياء، بعد ذلك تحوّل الى مجال تاريخ العلم وبعد أن اكتسب مهارة في هذا المجال تحوّل نزوعه باتجاه فلسفة العلم.

في عام 1943 نال شهادة البكالوريوس في الفيزياء وكان ترتيبه من الاوائل المتخرجين من جامعة هارفارد *Harvard summa cum laude*، بعد ذلك قضى السنين المتبقية من الحرب العالمية الثانية في البحث المتعلق بعلم الرادار في جامعة هارفارد وكذلك في أماكن من اوربا:

حصل على شهادة الماجستير في الفيزياء عام 1946، وعلى شهادة الدكتوراه بنفس الاختصاص عام 1949، وكانت رسالة الدكتوراه متعلقة في تطبيق نظرية الكم - ميكانيك الكوانتم - في فيزياء الحالة الصلبة *application of quantum*

* المعلومات في هذه الفقرة مقتبسة من المصادر التالية والمنشورة على شبكة الاتصالات الدولية:

<http://plato.stanford.edu/>

<http://www.newcriterion.com>

["http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Samuel_Kuhn"](http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Samuel_Kuhn)

mechanics to solid stat physics، ومن هذا الحين وإلى عام 1956 إشتغل في تدريس طلبة البكالوريوس في العلوم الإنسانية مادة العلم، كجزء من الحملة الشاملة لمنهج تعليم العلم التي أسسها جيمس كونانت James B. Conant (1893 - 1978) رئيس جامعة هارفارد والذي أقر تعليم العلم في كل الاختصاصات وحتى الإنسانية منها.

في عام 1957 عكف على دراسة تاريخ علم الفلك astronomy الأمر الذي دفعه في هذه السنة إلى نشر أول كتاب له "الثورة الكوبرنيكية" *The Copernican Revolution*.

في عام 1961 نال كُون مرتبة الاستاذية a full professor في جامعة كاليفورنيا في بيركلي Berkeley، ولخبرته السابقة في تدريس تاريخ العلم عيّن استاذ لمادة تاريخ العلم، ولكن هذه المرة في قسم الفلسفة الذي مكّنه الأخير من تطوير إهتمامه في فلسفة العلم، بعد مدة قصيرة وتحديدًا في عام 1962 نشر كُون كتابه الذائع الصيت "بنية الثورات العلمية" *The Structure of Scientific Revolutions* في سلسلة الموسوعة العالمية للعلم الموحد International Encyclopedia of Unified Science والتي يحررها نيورات Neurath ورادولف كارناب Rudolf Carnap.

في عام 1964 ترك كُون بيركلي واتخذ منصب أستاذ الفلسفة وتاريخ العلم في جامعة برنستون، وفي السنة التي تلتها أي في عام 1965 كانت سنة أعلت من شأن كُون كثيرا حينما جرت المناظرة الشهيرة في فلسفة العلم والتي نظمتها كلية بيدفورد في جامعة لندن من ضمن الاجتماع الدولي لفلسفة العلم، وكان من المزمع أن تكون المناظرة بين كُون وفلاسفة العلم فييرابند ولاكوتوش وكارل بوبر، ولكن تغيب كل من فييرابند ولاكوتوش بتدبير من لأكوتوش لتكون المناظرة وجها لوجه بين توماس كون الفيلسوف الناشئ وابن الثالثة والاربعين عاما، وبين كارل بوبر الفيلسوف المخنك وابن الثالثة والستين عاما، تلك المناظرة التي يعدها الكثير هي من

* في اختبار اجري على الحاسوب لمعرفة اهم اعمال القرن العشرين مستندا على النتائج المستحصلة ما بين عام 1976 ولغاية 1983، حصل بها "لينين" كأفضل مؤلف للقرن، في حين نال كتاب "بنية الثورات العلمية" كأفضل عمل مفرد في القرن محرزا خمسة استشهاده تقدير - الموقع الالكتروني <http://www.newcriterion.com>

أكثر المناظرات أهمية في القرن العشرين والتي حسمت نتيجتها لصالح آراء توماس كون، التي أبرزت أهمية ما يرمي له.

في عام 1970 أعاد نشر كتابه بنية الثورات العلمية ولكن باضافة حاشية postscript في نهايته في غاية الأهمية، أما كتاب "الصراع الجوهري" *The Essential Tension* الذي يعد بمثابة كتاب شامل يضم معظم مؤلفاته فقد نشره في عام 1977.

وفي عام 1978 نشر كتابه الثاني في مجال تاريخ العلم والذي يخص الميكانيك الكوانتمي وهو في أولى بداياته وكان الكتاب تحت عنوان "نظرية الجسم الاسود وانفصالية الكوانتم" *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity*.

ومن الطبيعي كانت هذه الفترات تتخللها دراسات ومقالات في المجالات والدوريات الأكاديمية ذات أهمية لا تقل عن أهمية كتبه، ولكن المدة المحصورة بين 1980 وإلى غاية 1990 كان نشاطه متميزا في تطوير المفهوم المثير للجدل والذي أخذ الكثير من إهتمامه وهو مفهوم "اللامقايسة" *Incommensurability*.

حصل توماس كُون على وسام جورج سارتون في تاريخ العلم عام 1982 ومنح المراتب الفخرية في جامعات ومؤسسات عدة من بينها جامعة نورثام وجامعة شيكاغو وجامعة كولومبيا وجامعة بودوا وجامعة أثينا وغيرها.

فارق توماس كُون الحياة في السابع عشر من يونيو - حزيران - لعام 1996 على أثر مرض عانى منه في السنتين الاخيريتين من حياته إثر سرطان أصابه في القصبات الهوائية، وكان حينها يعمل بتأليف كتاب هو الآخر في تاريخ العلم متعلق بتطوير مفهوم التحول العلمي وأثر التطور السايكولوجي في هذا التغير، وبعد مماته بأربع سنوات نشر له كتاب "الطريق منذ البنية" *The Road Since Structure* حرره البرفسور ومؤرخ العلم جيمس كونانت.

عاش كون حياته مع زوجته جيهان وابنتيه سارة والبزايت وولده ناتينال.

A-2 - المصادر الفكرية لتوماس كُون

لم يدع توماس كُون مجالا للتكهن لدى الباحثين في فلسفته وبذل الكثير من الجهد للتوصل الى المنابع الفكرية التي استقى منها فلسفته وشيد بنائه الفكري منها، فقد ذكرها صراحة وبكل أمانة علمية تخللها الشكر والعرفان على الجميل الذي منحته له هذه المصادر الفكرية في مستهل تصدير أهم كتبه ومركز فلسفته "بنية

الثورات العلمية"، واصفا بعضها أن الشكر لا يمكن أن تعبر عنه كلمات التقييم لها والثناء، في حين جعل البعض الآخر قد سبقوه في اكتشاف المبادئ التي ساعدته في إرساء بعض أسس فلسفته¹.

فمن ناحية الأسلوب الذي احتذى به كُون في تناول تاريخ العلم والمصادر التي لا ينكر أثرها في إثرائه بصورة مغايرة عن ما كانت سائدة في كتب تاريخ العلم، يرجعها إلى باحثين ومؤرخين معاصرين له ولعل أبرزهم الكسندر كواريه وأ. أ. لافجوي، معلقا بالقول أن دور هؤلاء الباحثين لا يفوقه إلا دور النصوص الأصلية في صياغة مفهومه عن الصورة التي يمكن أن يكون عليها تاريخ الافكار العلمية².

أما المنبع الفلسفي الأول الذي ذكره توماس كُون فهو ذو أصول بنيوية، وتحديدًا أثر الاستمولوجيا التكوينية لجان بياجيه (1896 - 1980) والتجارب التي أجراها بياجيه وألقى بها الضوء على مختلف العوامل التي تشكّل النسق المعرفي لدى الطفل وعملية الانتقال من مرحلة إلى أخرى³، فإذا كانت البنية عند بياجيه تشكل نسقا من التحولات التي تخضع لقوانين خاصة ببنية النسق ذاته، بعيدا عن ما تحمله الخصائص المميزة للعناصر المكونة لذلك النسق الذي يظل يتطور ويزداد ثراءً بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها⁴، نرى أن هذا التعريف يجد صده عند توماس كُون في تحليله لبنية العلم، الذي يرى فيه العلم ما هو إلا نظام أو نسق تطرأ عليه سلسلة من التحولات المتعاقبة المبنية على التقاليد والأعراف العلمية والموسومة بفواصل غير تراكمية.

أما المصدر الفكري السايكولوجي الذي تطرق له توماس كُون وبين أثره عليه فيتجلى في مفاهيم مدرسة الجشطت Gestalt السايكولوجية التي أطاحت بفكرة وجود مدرك ثابت ومطلق يجتمع عليه المجتمع في كل الأحوال، بل تتوقف عملية

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية؛ ترجمة شوقي جلال؛ سلسلة عالم المعرفة؛ الطبعة

168؛ ديسمبر - أيلول - 1992؛ ص 21

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 20

3 المصدر ذاته، الصفحة نفسها

4 بياجيه، جان: البنيوية؛ ترجمة عارف منيمنة وبشير اوبري؛ منشورات عويدات، بيروت؛

الطبعة الرابعة؛ 1985؛ ص 8

الإدراك على الإطار المعرفي أو الخلفية المعرفية للشخص المدرك، ومدرسة الجشطالت
السايكولوجية بدأها ثلاثة من علماء النفس الألمان وهم ماكس فرتيمر (1880 -
1944) وفولفانج كولر (1887 - 1967) وكورت كوفكا (1886 - 1941)،
والفكرة الأساسية لهذه المدرسة هي أن الطريقة التي يتم بها إدراك موضوع ما
يحددها السياق أو التشكل الكلي configuration الذي يوجد فيه الموضوع،
فالعلاقات القائمة بين مكونات المجال الإدراكي، وليس الخصائص الثابتة لهذه
المكونات هي التي تحدد الإدراك، وتماشيا مع مفاهيم هذه المدرسة ينظر كُون إلى أن
العلماء ينظرون ويدركون العالم الطبيعي نفسه بمفاهيم مختلفة بناءً على اختلاف
إتمائاتهم لنماذج إرشادية مختلفة على مر العصور.

أما المصدر الفكري الذي يوليه كُون أهمية بالغة فهي الدراسات التي تمت في
عصره في إطار سوسولوجيا الجماعة العلمية ولاسيما الدراسة التي كتبها لودفيك
فليك في عام 1934 والتي كان عنوانها "ظهور الحقيقة العلمية وتطورها" التي
أظهرت صورة مغايرة لما كان هو سائد لتصور الممارسة العلمية ومفاهيمها
ومعتقداتها، إذ كانت النظرة السائدة تؤكد أن كل هذه المتغيرات الداخلة في النسق
العلمي منسوبة إلى تصور وتجارب وممارسة الإنسان الفرد الذي يشكل إدراكه
وملاحظاته السمة الأساسية المرجعية لفهم النسق العلمي، في حين يرى فليك على
العكس من ذلك، إذ أن ((المعرفة العلمية هي نتاج مشروع جمعي، فالعالم الفرد
يحصل على معرفته كتحصيل حاصل من معرفة الآخرين عن طريق التعلم والممارسة
معهم وقراءة الكتب والمراجع وعن طريق التنشئة المهنية والتجريبية العلمية))¹، وقد
تكون هذه الصياغة للمشروع العلمي هي ذاتها التي بلّورت فكرة المجتمع العلمي
Scientific Community لدى توماس كُون.

وأخيرا لا يمكن أن نتغافل دور فلسفة كارل بوبر في تشكيل فلسفة توماس
كُون، ورغم أن الأخير ذكر الكثير من الاختلافات بينه وبين بوبر في دراسة له
بعنوان "منطق الكشف أم سايكولوجية البحث"، إلا أنه ذكر في هذه الدراسة عدد
من النقاط المشتركة بينهما، أهمها أن كلاهما قبل فرضية الملاحظات المحملة بنظرية
والتمسك ببعض الآراء الواقعية التي تخص صيرورة البحث العلمي، ورفض التصور

التراكمي للعلم المنبثق من صورية الوضعية المنطقية ورفض القيود التي وضعتها هذه النزعة على العلم والفلسفة، والتأكيد على التصور الثوري لتقدم وتطور العلم¹.

B- من تاريخ العلم إلى فلسفة العلم

منذ السطور الأولى من مدخل كتابه "بنية الثورات العلمية"، يؤكد توماس كُون ((أن الهدف من هذه الدراسة، هو صياغة مفهوم مختلف كلياً عن العلم، منبثقاً من السجل التاريخي للبحث العلمي ذاته))²، أي أنه متجه إلى بناء رؤية فلسفية لمفهوم العلم وتطوره، مختلفة تماماً عن سابقتها، ومحدداً الأساس الذي استفتاه ليكون الشاهد الرئيسي على هذه الرؤية، فكان هذا الأساس هو التاريخ، تاريخ البحث العلمي ذاته هو الذي سيسرد قصة العلم وتطوره ومن ثم يؤسس فلسفته.

وما دام التأريخ هو الوحيد الذي من يقول كلمته في وصف تطور العلم في رؤية توماس كُون، ترتب على ذلك أن يكون الإنسان الذي ينتج هذا التاريخ، متمثلاً بالإنسان العالم ومجتمعه العلمي هو من يمتلك هذه الكلمة الفصل في تطور العلم بكافة أطواره وأشكاله، عندئذ يكون تطور العلم، وفق ما يراه كُون، لا يخضع لضرورة منهج تجريبي كان، أو منطقي أو نقدي ثابت وصالح لكل عصر ومكان، فالذي يقرر هذا التطور مجتمع علمي معين في فترة وظروف معينة وليس سواه، وبهذا السياق ينتقل توماس كُون من تاريخ العلم إلى فلسفة العلم مروراً بسوسولوجيا العلم.

في فلسفة علم يقدمها توماس كُون مبنية على هذا البعد الإنساني والمتمثل بتاريخ العلم، من حيث أن التأريخ مفهوم ملتصق بالإنسان ومبحث جوهري في العلوم الإنسانية، نجد هذه الفلسفة أسست قنوات تحاول هدم الفجوة ما بين جفاف وصرامة ودقة المواضيع المبني عليها العلم، من جهة، وما بين إنسانية وحرية من يمارس هذا النشاط العلمي المتمثل بالإنسان الباحث من خلال مجتمعه العلمي، من جهة أخرى، فكان هذا التاريخ الذي استند إليه توماس كُون خير من يقوم

1 كُون، توماس: الصراع الجوهري؛ ترجمة وعرض المهندس فؤاد الكاظمي والمهندس صلاح سعدالله؛ سلسلة المائة كتاب؛ مطبعة دار الشؤون الثقافية العامة؛ بغداد؛ 1989، ص 239

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions; second edition; The Univ. of Chicago Press; 1970, p. 1

هذه المهمة في تنعيم* جفاف وصرامة النهج العلمي وصورته المنطقية والرياضية، وفي نفس الوقت وضع حدودا عقلانية لهذه الممارسة الحرة ذات البعد الإنساني والمنتشرة من الطبيعة الذاتية المتأصلة في صميم هذا الإنسان الممارس للبحث العلمي، وهذا تحديدا ما قصده مؤرخ العلم جورج سارتون (1884 - 1956) بقوله «إن الطريق إلى تأسيس الجهد العلمي، إنما يكون بأن نلقحه بقليل من الروح التاريخية، روح التقديس للماضي، روح لكل بارقة من الصدق والطموح لمعت من خلال العصور، ومهما يكن من عنصر الجحود، فإن في جوهره إنساني أصلا ونشوءا، وكل نتيجة علمية إنما هي ثمرة إنسانية، وبرهان على فضيلة وكرامة العنصر الإنساني»¹.

وبوضعه سياق تطور العلم في مجرى تأريخه، يكون توماس كُونُ استحق أن بوصف، بأنه رسم لنا صورة لتطور العلم في كتابه "بنية الثورات العلمية"، هي في حقيقتها مغايرة تماما لما كان متاح من تصورات ومفاهيم حول تطور العلم، فإن ما قبل كون لم تكن هناك صياغات مصاغة بشكل رصين تفصح الرؤية التي سار عليها تطور العلم وتغيراته عبر مسيرة تاريخه الطويل²، إستنادا على أن ما يجمع تاريخ العلم وتطوره، أنهما يتحركان بسياق واحد، هو شهادة القصة الواقعية التي نخكي تاريخ العلم، من جهة، واستلهم فلسفة تطوره من الحياة العلمية ذاتها الذي زودنا بها هذا التاريخ³، من الجهة الأخرى، وهذا هو الذي مكّن كُونُ أن يكون أول من صاغ تطور العلم بهذه الرصانة والواقعية.

وإذا أراد كُونُ أن يضع تاريخ العلم هو الحكم الوحيد الذي من خلاله نستطيع أن ننشأ صورة جديدة تفصح عن مسيرة هذا العلم وتطوره، فهو لا يشير

* بسبب هذا التحول في مسار فلسفة العلم يذكر كُونُ أن البعض أطلق على فلسفته "فلسفة علم ناعمة" soft philosophy of science - أنظر

Kuhn, Thomas - "The Trouble with the historical philosophy of science" In The Road Since Structure, edited by James Conant and John Haugeland - University of Chicago Press; 2000; p. 90

1 سارتون، جورج: تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، 1961، ص 120

2 Stanford Encyclopedia-Thomas Kuhn - <http://plato.stanford.edu/>

3 Kuhn, Thomas: The Road since Structure - Op. cit. pp. 106, 107

إلى هذا التاريخ المتداول في المراجع الأكاديمية التعليمية، التي هي عبارة عن سرد لأحداث فردية عبر تسلسلها الزمني والتي لا تجدي نفعا في بناء فهم صحيح لتطور العلم، بل بسببها، كما يرى كُون، ظللنا السبيل عن أمور العلم الأساسية¹، مؤكداً على أن «التاريخ، إذا ما نظرنا إليه مرجعاً، سيكون أكثر من مجرد حكايات وسجل زمني، عندئذ سنحز تحولا حاسماً في صورة العلم التي تملكناها الآن»².

ولذا أنه يرى أن غالبية البحوث التاريخية التراكمية النزعة تنحو على أساس «أن المؤرخ المعني بالتطور العلمي أمامه مهمتان أساسيتان، فمن ناحية يتعين عليه أن يحدد من هو الإنسان الذي اكتشف أو ابتكر الحقيقة العلمية أو النظرية أو القانون العلمي في عصر بذاته وفي أية لحظة زمنية تسنى له هذا الاكتشاف أو الابتكار، ومن ناحية أخرى أن يصف ويوضح مجموعة الأخطاء والخرافات والأساطير التي أعاقَت سرعة تراكم موضوع العلم الحديث»³، عندئذ تصبح مهمة تاريخ العلم، وفق هذه النظرة، تتبع الإنجازات العلمية التي حققها العلماء وفق تتابع زمني تراكمي، ومن هؤلاء العلماء الذين قاموا بهذه الإنجازات، وما هي الإضافات التي أضافوها تدريجياً، وكذلك المعوقات التي واجهتهم.

لكن كُون يرى أن هذه المهمة بهذا السياق ليست يسيرة حتى مع أبسط المواضيع وأكثرها وضوحاً، أي حتى حينما يسأل هؤلاء المؤرخون أسئلة في صميم هذا التخصص الذي ينادون به، مثل متى اكتشف الأوكسجين؟ أو من هو أول من قال بقانون حفظ الطاقة⁴، إذ يرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة وفق المنهج التاريخي التراكمي ستحوّل إلى إشكالية، ففي سياق تحليله لاكتشاف الأوكسجين، وجد أن في الأقل ثلاثة من العلماء وهم، كارل شيلي*، وجوزيف بريستلي**، وأنطوني

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit. p. 1

2 Ibid.

3 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 30

4 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 31

* اشارة إلى الكيميائي الألماني كارل ويلهلم شيلي (1742 - 1786)

** اشارة إلى الكيميائي الانكليزي جوزيف بريستلي (1733 - 1804)

لافوزيه* لهم الحق الشرعي بالمطالبة في اكتشاف الأوكسجين¹، يعني بذلك أن اكتشاف الأوكسجين مرّ بفترة طويلة وتبنت هذا الاكتشاف أسماء عدة، وكان كل واحد منهم يصف خاصية معينة لغاز الأوكسجين تختلف عن ما توصل لها الآخر، عندئذ جاءت تسمياتهم له مختلفة، فقد أسماه بريستلي "غاز النتروجين منقوص الفلوجستون"، وأسماه شيلي "هواء النار"، في حين أسماه لافوازييه "أكسجين" وتعني في اللغة اللاتينية "مكوّن الحامض"، اعتقاداً منهم إنهم يتكلمون عن غازات مختلفة في حين أن الغاز واحد وهو الأوكسجين². إذن لمن يعطي مؤرخ العلم حق اكتشاف الأوكسجين، يبدو انه أمام إشكالية، وهذا مثل على أن السياق التاريخي لتاريخ العلم إذا كُتب بهذا الشكل سيفقد الهدف العلمي الذي أتى من أجله، إذ ينبغي على تاريخ العلم أن يتماهى مع تطلعات الموضوع الذي يكتب عنه المتمثل بالعلم، ذلك الموضوع الذي لا تعنيه الرموز الفردية الذاتية وبطولاتهم، وإنما يعنيه التاريخ المحمل الذي يقف خلف تطور الظاهرة العلمية وطرق تفسيرها، فأحداث اكتشاف الأوكسجين حين يتناولها كُون تاريخياً، لا يتناولها بتفاصيلها الفردية وجزئياتها المتناثرة، بل على أساس إنها تمثل وصلة تاريخية تجسد فيها التلاحم الفكري الإنساني ضمن نطاق المجتمع العلمي الذي كان يمثل علم الكيمياء في ذلك الوقت وهو يعاني المخاض طوال مئة عام للخلاص من نظرية جثمت على صدره تفسر عملية الاحتراق تسمى "نظرية الفلوجستون"³ ومن ثم مجيء اكتشاف الأوكسجين ليبلور هذا الجهد الإنساني المتواصل والمتماسك، ليشكل ثورة قام بها

* إشارة إلى الكيميائي الفرنسي أنطوني لافوازييه (1743 - 1804)

1 - Kuhn, Thomas: "historical structure of scientific discovery" In Science, Vol 136; 1962; p. 761

2 كوب، كاتي: إبداعات النار؛ ترجمة فتح آلة الشيخ؛ سلسلة عالم المعرفة؛ الطبعة 266؛ فبراير 2001 - ص ص 121 - 172

* وضع نظرية الفلوجستون الكيميائي الألماني جوهان جوشيم باشير Johann Joachim Becher (1635 - 1682) في أواخر القرن السابع عشر، لذلك تسمى أحيانا نظرية باشير Bacher's Theory مفادها ان الاجسام القابلة للاحتراق تحتوي على مادة الفلوجستون وتعني باللاتينية المادة المحترقة، وهذا ما يميزها عن المواد غير القابلة للاحتراق التي تفتقر وجود هذه المادة - ينظر...

Hudson, John: The history of chemistry; Printed in Hong Kong; 1992- pp. 44-45

عمل جمعي وليس فردياً، وكما يقول كون أن «العملية الثورية الأصلية نادراً ما تكتمل على يد رجل واحد، ولا تنجز أبداً في ليلة وضحاها»¹.

وكما أراد فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار (1884 - 1962) ان يكون تاريخ العلم، هو التاريخ المحكوم عليه، التاريخ المقيّم من الحاضر ومن دون أن يظهر وتباهى بتفوق هذا الحاضر، هو ما أراده توماس كون بحدوث ثورة في مناهج تاريخ العلم، وبأن تبتعد عن النزعة التي تظهر تفوق علومنا الراهنة بالقياس إلى علوم الأقدمين، وأن تتبنى نزعة مشروع التكامل التاريخي حينما تتعامل مع العلوم القديمة ومن ثم الحكم عليها وتقييمها، فلا يمكن، مثلاً، أن نقارن آراء غاليليو بآراء العلم المعاصر، بل بين آرائه وآراء معاصريه من العلماء أو مع آراء من خلفوه مباشرة أو مع من سبقوه مباشرة، لتكون المقارنة موضوعية وتمتع بقدر عال من التجانس الداخلي²، فضلاً عن ذلك يرى كون أن السبب الذي يقف وراء تحلّف تاريخ العلم عن ركب باقي الدراسات التاريخية وعدم تمكنه من أن يكون رافداً لفلسفة علم تستطيع الإسهام في حل وفهم إشكاليات النسق العلمي، لكونه مقطوع الصلة أو منفصل عن باقي الدراسات التاريخية التي تهتم بالمجالات المختلفة للعلوم الإنسانية³، إذ يدعو كون إلى تكاملية تاريخية من نوع آخر، على تاريخ العلم أن يتعضد بها ويمد جسوره إلى باقي فروع تاريخ العلوم الإنسانية ليصبح الرافد المعين لفلسفة العلم، لأنها فلسفة لا تقوم على متغيرات النسق العلمي البحتة، بل على متغيرات النشاطات الاجتماعية الأخرى أيضاً كما أرادها توماس كون أن تكون.

ورغم أن هذه النزعة التاريخية التي تبناها توماس كون كانت حاضرة في فلسفة باشلار، ولا يذكر الوعي بتاريخ العلم في فلسفة العلم المعاصرة إلا ويذكر معه باشلار، الذي لم يتوصل إلى مفهوم القطيعة الإستمولوجية Epistemological Rupture إلا نتيجة اهتمامه بتاريخ العلم وتصوره الشامل له على أنه تاريخ قطائع

Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 7 1

Ibid. p. 3 2

Kuhn, Thomas: The Relations between History and History of Science; 3
In "Daedalus" journal of the American Academy of Arts and Science,
spring, 1971, p. 271

معرفية وليس تاريخاً لمعرفة متصلة ومتراكمة، نقول ورغم ذلك ينحصر إهتمام باشلار بتاريخية المعرفة العلمية ذاتها، تاريخية المحتوى المعرفي الداخلي، وأحدث قطيعة مع فلسفات العلم التي لا تولي أدنى إهتمام لتاريخ العلم، إلا أنه لم يهتم بالتاريخ الخارجي لتلك المعرفة، تاريخ العوامل الخارجية التي تؤثر في مسيرة العلم، أي المؤسسات العلمية والسياسية والسوسيولوجية كما اهتم بذلك توماس كون، بل انصب إهتمامه بتلك التاريخية للمعرفة الموضوعية، بتاريخية الحوار القائم بين العقل والتجربة، التي تعني إنتاج وخلق المزيد من التصورات والأفكار الثورية وإزالة العوائق التي تقف ضد هذه المعرفة.

وصف الباحثين في فلسفة توماس كون أن كون تعامل مع تاريخ العلم في كتابه "بنية الثورات العلمية" بطريقتين كل طريقة لها ملمحها الخاص بها، الأولى التي أطلق عليها الوصفية، التي فصل القول بما رآه من نسق وانتظام في تطور مختلف العلوم، واصفا الموجة - الدورة - المتكونة من العلم النموذجي ثم الأزمة ثم الثورة¹، أما ملمح التعامل الثاني فهو تفسيري explanatory، إذ حاول توماس كون في هذا الجانب أن يكشف عن الجانب التحتي الذي يقع وراء هذا النسق والانتظام وهو ما يمثل "نظرية كون في النماذج الإرشادية"²، بالرغم من أن كون نفسه لم يميز بين هذين النمطين بشكل واضح في سياق فلسفته، بل دمج ما بين النمطين على شكل صورة مفردة لمشروع العلم، وهذا هو أحد الأسباب الذي أحاط الغموض والتعقيد في النقد الموجه لمفهوم النموذج الإرشادي لديه.

وخلاصة الأمر في هذا المجال لقد وظف توماس كون تاريخ العلم في سياقين متوازيين؛ السياق الوصفي والسياق التفسيري، ورغم أنه كما أسلفنا لم يضع تمايزا واضح المعالم لهذين السياقين، إلا أنه أراد من السياق الوصفي لتاريخ العلم والمتمثل بالأمثلة التاريخية والممارسات الاجتماعية المتنوعة التي زخرت معظم صفحات مؤلفاته، أن يفتح أفقا جديدا لسوسيولوجيا العلم، في حين كان السياق التفسيري ينطق عمقا فلسفيا من بين ثنايا أحداث هذه الأمثلة ليفتح أفقا جديدا لفلسفة العلم، فأسس من السياق الوصفي سوسيولوجيا العلم المفرغة من جبرية وضرورة

Bird, Alexander: Thomas Kuhn; p. 29 1

Ibid. same page 2

منهج معين أو حتمية منطق بذاته يحكم المشروع العلمي، ما عدا نشاطات الإنسان ومتغيراته الاجتماعية على مر التاريخ وهو يزاوِل مشروعه العلمي وكما تصفه أحداث تاريخ العلم بعينها، فكان هذا السياق الوصفي شاهدا ومرات كثيرة على بطلان ما تدعيه التفسيرات المنهجية لحركة تطور العلم وتقدمه، في حين أسس من السياق التفسيري لتاريخ العلم فلسفة علم أستلهمت من هذا التاريخ نظرية تفسر الطريقة التي يتطور بها العلم، وهذه النظرية لتطور العلم يكون كُون قد أعطى لفلسفة العلم عمقا تحتيا ولم يتركها فارغة تقتصر على الوصف حصرا وينقلنا الى المحور الثاني من فلسفته.

C- نظرية تطور العلم

بداية يؤسس توماس كون نظريته في العلم على رفض كلا المنهجين أو النزعتين التراكمية المعتمدة على منطق التبرير، والانفصالية المعتمدة على منطق الكشف السائدتين والمتخاصمتين في وضع نظرية وفلسفة حقيقية للعلم من وجهة نظر أحادية وبيان تماثلتهما بلوغ هذا الهدف، ومن ثم يقوم بلم شمليهما في مركب جديد هو الأقدر على القيام بمهمة فلسفة العلم، ولكن دخولهما في هذا المركب يكون قد تغير فيه معظم ملامح التراكم القديم المبني على منطق التبرير ومعظم ملامح الانفصال القديم المبني على منطق الكشف.

في تقسيم عام لمراحل تطور العلم، يقسم كون تاريخ أي علم من العلوم إلى قسمين رئيسيين تفصلهما مرحلة انتقالية، وهما العلم غير الناضج *Immature science*، والعلم الناضج *mature science*، وهذا العلم الناضج هو الذي يؤسس فيه كون فلسفته في تطور العلم والمتمثل في الدورة التطورية للعلم التي يتناوب بها ما بين العلم النموذجي *Normal science* التراكمي والعلم الثوري *revolutionary science* الانفصالي، في حين العلم غير الناضج هو المرحلة التي يسعى بها هذا العلم أو ذاك من أجل تأسيس أول نموذج أرشادي - بردائم - له، أما المرحلة الانتقالية فهي المرحلة التي يطلق عليها "مرحلة ما قبل النموذج" *Pre-Paradigmatic*. ولتوضيح نظرية تطور العلم في فلسفة توماس كون بشكل جيد ستكون البداية مع مرحلة العلم غير الناضج.

C-I - مرحلة العلم غير الناضج

يرى كُون أن أي علم من العلوم لا يكتسب نموذج الإرشادي الأول ويدخل مرحلة العلم الناضج، إلا بعد أن يمر في مرحلة العلم غير الناضج، فضلاً عن أن هناك تفاوتاً بين العلوم المختلفة في قدم دخولها إلى مرحلة العلم الناضج مبعثه الطبيعة التخصصية لكل علم من العلوم التي تحدد التفكير من عدمه في حصول هذا العلم أو ذاك على أول نموذج إرشادي له، إذ هناك مثلاً أسبقية لبعض العلوم مثل الرياضيات والفلك في إحرازها برادام خاص بها استطاعت به أن تخرج من مرحلة العلم غير الناضج إلى العلم الناضج¹، وهناك علوم لم تحصل على نموذجها الإرشادي إلا من وقت قريب وعلم الكهرباء واحد منها، وربما يكون السبب في ذلك قلة وعرضية ظواهرها في الطبيعة، وشدة تعقيد موضوعها هو الذي حال دون تمكنها من إحراز نموذجها الإرشادي الأول في زمن مبكر.

إن مرحلة العلم غير الناضج التي تسبق إنشاق النموذج الإرشادي الأول، تعبر عن مرحلة من الفوضى تسودها النظريات المتفرقة والمتنافرة ومزيج من الوقائع المقدسة بدون انتظام، إذ تشكل مجموعة من المدارس ذات الخلفيات الفكرية المتباينة، لأن كل مدرسة تستند من الناحية النظرية إلى خلفية ميتافيزيقية أو فلسفية معينة، لذا ستكون الميزة الأولى لهذه المرحلة*، وجود عدد من المدارس الكبرى والمدارس الفرعية، وبالرغم من تباينها إلا أنها قد تتشارك برؤية نظرية واحدة أو أكثر تمتلك جزئياً استنتاجات مستمدة من التجربة والمشاهدة وفسرت بعض المشكلات الناجمة من هذه الوقائع، فهي بهذه الخاصية ذات طبيعة علمية حقيقية، لكن ما يشوب هذا الجو الفكري، هو الاختلاف بين هذه المدارس يبقى شاسعاً ولا سيما على صعيد الأسس التي يبنى عليها أي علم، أما الميزة الثانية المهمة لهذه المرحلة، أن الأسس المعيارية العامة غير متوفرة ليتسنى للباحث أن يخضع بحثه لها، لذا ستكون الوقائع والمشاهدات التي يدعم بها بحثه انتقائية وتتكامل مع النظرية التي

1 توماس كون: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 107

* مستعنيين. ملخص البروفسور فرانك بيحرز أستاذ فلسفة العلم في جامعة إموري الأمريكية لكتاب بنية الثورات العلمية والنشور على الموقع الإلكتروني الآتي :

<http://www.des.emory.edu/mfp/kuhn.html>

يعتقد أنها صحيحة، فضلاً عن أن الحوار الدائر بين الباحثين أو الكتب المؤلفة في مثل هذه البحوث كانت معظمها موجه في الغالب الأعظم إلى أعضاء المدارس الأخرى وليس إلى الطبيعة، لذا يخرج البحث العلمي عن أهم أهدافه وهو التعامل المباشر مع ظواهر الطبيعة، فلا نجد أية غرابة في هذه المراحل الباكرة من مرحلة العلم غير الناضج علماء يصادفون نفس الظواهر ولكنهم يفسرونها بتفاسير مختلفة¹. وفي نهاية المطاف، ستنهي مرحلة العلم غير الناضج وتمكن أحد المدارس بالانتصار وتؤسس نموذجها الإرشادي الأول ليقود مرحلة البحث العلمي الذي انتقل بهذا الانحياز إلى مرحلة العلم الناضج، وأول سمات المرحلة الجديدة انصراف الباحثين لإنجاز مهماتهم البحثية النموذجية دون الالتفات إلى الأسس التي تشكل عليها هذا البحث التي أخذت وقتاً طويلاً من النقاش والإقناع، فهي تتمتع بإجماع الرأي عليها، وهذا هو شرط استمرار المرحلة الجديدة، بالإضافة إلى أن هناك قناعة لدى أفراد المجتمع العلمي الجديد، بأن الوصول إلى نظرية شاملة تستطيع أن تفسر كل ما لدى الباحثين من وقائع وما يترتب عليها من مشاكل وتفسيرها، أو تمتلك عقلانية وضوحها وضوح الشمس، أمر صعب المنال، لأن مثل هذه النظرية غير موجودة على الإطلاق، وفق ما يراه كُون، وإنما الهدف الأساسي لنيل النموذج الإرشادي الأول هو الوصول إلى اتفاق شبه عام للباحثين والمعنيين في هذا المجال من العلوم على الأسس التي سيقوم عليها البحث في المرحلة التالية، وكما يصف هذه الحالة نيوتن - سميث* مؤلف كتاب "عقلانية العلم" The Rationality of Science، أنها حالة متوسطة ما بين أيديولوجية العلم وما بين حقائق الممارسة العلمية²، وبذلك ستبدل المظلة الفكرية الجديدة من كونها رؤية فكرية منافسة لباقي الاتجاهات السابقة كما

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق ص 45

* وليم هيلرت نيوتن-- سميث (1943 --) فيلسوف علم معاصر كندي الجنسية، حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1974 من جامعة أكسفورد أشهر مؤلفاته "بنية الزمن" عام 1980، "عقلانية العلم" 1981 الذائع الصيت والذي يتخذ أهمية استثنائية في أكاديميات فلسفة العلم، "المنطق" 1984، "بوبر في الصين" عام 1992 وللمزيد من المعلومات عنه أدخل الموقع الإلكتروني الآتي :

http://en.wikipedia.org/wiki/William_Newton-Smith

Newton - Smith, W.H.; Rationality of Science; Routledge; Florence; 2 KY; USA; 1981; p. 102

كانت سابقاً إلى نقطة إجماع فكري يتواضع على أسسها المختلفون، وهذا ما يعنيه توماس كُون حينما قال ((أن الذي يتغير بالتحول إلى حالة العلم الناضج ليس وجود النموذج الإرشادي، بل طبيعته، وبهذا التغير وحده يكون البحث العلمي النموذجي في حل المعضلات ممكناً¹).

ومن المناسب أن نذكر إذا ما شبهنا حياة أي علم من العلوم على نموذج الإرشادي الأول، بأنها أول ثورة علمية حدثت في هذا التخصص العلمي، عندئذ ستكون مرحلة العلم غير الناضج الذي مر بها هذا النوع من العلوم بمصطلحات توماس كُون، بأنها أول وأطول وأعقد أزمة سبقت هذه الثورة العلمية مقارنة بالأزمات التي ستحصل له في مرحلة العلم الناضج، إذ تشابه الظروف المحيطة بكلتا الحالتين من إنعدام نموذج إرشادي يقود المرحلة، ومن تعدد المدارس المتنافسة والفوضى التي تسبق حصول الثورة العلمية والفوز بنموذج إرشادي جديد.

C-2 - الموجة التطورية للعلم الناضج

لم يشبه توماس كُون حركة تطور العلم بالموجة التطورية، ولكن الباحثين في فلسفته وجدوا حركة تطور العلم لديه تسير بهذا المنحى، وهي تبدو كذلك، فقد كتب الكسندر بيرد أحد أهم الباحثين في فلسفة واصفاً تطور العلم من وجهة نظر توماس كُون: ((على وفق ما يراه كُون... في الأطوار المختلفة لتطور العلم، تنشأ معتقدات علمية مختلفة، وتعاقب هذه الأطوار يكون بشكل موجي، إذ تتخذ نسقا ما يتكرر على مدى الزمن²)).

فالعلم في رأي كُون يسير في حركة موجية تناوبية، يتناوب فيه التراكم مع الانفصال، يتناوب فيه التقدم العلمي scientific progress مع التحول العلمي scientific transformation، وتوصف هذه المناوبة على شكل موجي، لأنها تشبه الموجة الفيزيائية التي ستعيد نفسها بعد أن تستكمل شكلها المتكامل، وشكل الموجة الكونية العام هو الثلاثي (النموذج الإرشادي - ومن ثم الأزمة - ومن ثم الثورة العلمية)، وعند النهاية سنبداً بموجة جديدة، بنموذج إرشادي جديد لا علاقة له بالنموذج الإرشادي القديم، فالذي يتكرر ويتموج هو الحالة الشكلية لهذا الثلاثي

Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 179 1

Bird, Alex.: Thomas kuhn; Op.Cit. pp. 20, 21 2

وليس المكونات الداخلة فيه، فضلاً عن ذلك ليست هذه المناوبة آتية من محاولة من كُون لوضع حالة توفيقية بين المنهجين، بل من إيمانه الراسخ أن تطور العلم لا يحدده المنهج، بل المجتمع العلمي الذي يسود المؤسسة العلمية في مرحلة ما من مراحل التطور التاريخي للعلم، وهذا المجتمع هو الذي يحدد المنهج المناسب له لإنجاز مهمته المرحلية للبحث العلمي.

فالتراكم والانفصال في رؤية كون لا يفرضها منهج الاستقراء ولا الاستنباط، بل فرضتها متغيرات أخرى متعلقة بتصميم الخاصية الإنسانية للمجتمع العلمي، فإذا كان «التنافس بين قطاعات المجتمع العلمي هو العملية التاريخية الوحيدة التي تفضي عملياً، دائماً وأبداً، إلى رفض نظرية كانت موضوع تسليم في الماضي وإقرار نظرية أخرى»¹، ما يقرر الانفصال في تطور العلم، من وجهة نظر توماس كون، فإن «الباحثين الذين يركزون أبحاثهم على نماذج مشتركة فيما بينهم ملتزمون بذات القواعد والمعايير للممارسة العلمية، وهذا الالتزام وما ينجم عنه من إجماع واضح في الرأي، يمثّلان الشروط الأولية للعلم النموذجي، أعني شروط ونشوء واستمرارية تقليد بحثي بذاته»²، هو ما يمثل التراكم عنده، والاثان التراكم والانفصال عنصراً من التحكّم داخل النسق العلمي وتحديداً في مجتمعه العلمي، وليس لسلطة أخرى تفرضها ضرورة منهجية أو منطقية. والأُن لناقش مفردات الموجة التطورية للعلم في نظرية تطور العلم.

1-2-C- العلم النموذجي في ظل النموذج الإرشادي (البردايم)

بعد الخروج من أزمة العلم غير الناضج والوصول إلى أول نموذج إرشادي تبدأ الموجة التطورية للعلم الناضج أولاً بالعلم النموذجي *normal science** الممثل بالنشاط الذي يمارسه الباحثون العلميون تحت مظلة مجموعة من الأسس النظرية والعملية التطبيقية، والتي تمثل لهم القاسم المشترك الموحد لأرائهم في مجال بحثهم

1 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق ص 37

2 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 40

* أول تعريف له ظهر في كتاب كون "بنية الثورات العلمية" ((هو النشاط الذي يرصد له العلماء حل وقتهم ويقوم على افتراض إن المجتمع العلمي يعرف صورة العالم، ويتوقف القدر الأكبر من نجاح المشروع على رغبة هذا المجتمع في الدفاع عن هذا الافتراض حتى ولو كلفه ذلك كثيراً عند الضرورة)). ... ينظر إلى المصدر السابق، ص 34

الرامي إلى تحقيق المزيد من التقدم العلمي على صعيد الممارسة اليومية، والتي تتراكم فيها المنجزات العلمية في حدود الإطار الذي رسمته لهم هذه المظلة الفكرية التقنية، ومن دون أن ينال هذا البحث العلمي التشكيك في صحة أسس هذه المظلة، أطلق عليها كُون تسمية النموذج الإرشادي أو البردائم paradigm الذي استخدمه في معنيين مختلفين، «فهو من ناحية يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته، ويشير من ناحية أخرى إلى عنصر منفصل في هذا المركب الجامع ونعني به الحلول الواقعية للالغاز، التي إذا ما استخدمت كنماذج أو امثلة يمكن أن تحل محل القواعد الصريحة كأساس لحل الالغاز المتبقية في نطاق العلم النموذجي»¹.

بناءً على ذلك وحسب التسلسل من ناحية الأهمية، نرى أن من يتحكم بمسيرة البحث العلمي النموذجي هو النموذج الإرشادي السائد، والذي يتحكم بمشروعية سيادة النموذج الإرشادي هو المجتمع العلمي، وبكلام آخر يكون المجتمع العلمي متحكماً بكل مفاصل مرحلة العلم النموذجي، فنحن أمام ثلاثة مفاهيم قائمة في هذه المرحلة من تطور العلم؛ المجتمع العلمي؛ والنموذج الإرشادي؛ وممارسة البحث العلمي النموذجي - العلم النموذجي --، ورغم هذا التمايز الذي وضعه كُون لهذه المفاهيم، لا يعدو إلا تمايزاً لتسهيل مهمة طرح أفكاره، وأتينا سنجد قدماً أن هذه المعاني مرتبطة أشد الارتباط فيما بينها وستنصهر كلياً في بودقة واحدة وهي بودقة المجتمع العلمي.

فمن ناحية يشير كُون إلى الارتباط الوثيق بين العلم النموذجي ومفهوم النموذج الإرشادي، ويستنتج تعريفاً ثانياً للنموذج الإرشادي ومن خلال هذا الارتباط الوثيق ذاته مع العلم النموذجي يقوله «أن بعض الامثلة المقبولة للممارسة العلمية، تلك الامثلة التي تشمل على القانون والنظرية والتطبيق وطرق استخدام الآلات، تعطينا نماذج تنبع منها تقاليد متجانسة ومتميزة للبحث العلمي»²، إذ تتشابهك وفق هذا التعريف تقاليد البحث العلمي النموذجي مع ما أفرزه النموذج الإرشادي من محتوى نظري، مضيفاً كون على ذلك، أن النموذج الإرشادي

1 المصدر نفسه، ص ص 221، 222

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 40

سيكون مركزا للألتقاء المهني والتجانس الفكري أكثر مما يمكن أستخلاصه منه من مفاهيم وقوانين ونظريات¹.

وفي موازاة أخرى لاتقبل الشك بين النموذج الارشادي والعلم النموذجي، إذ يجعل المطابقة بينهما بعلاقة واحد لواحد حينما وضع مفهوما آخر للنموذج الارشادي بوصفه يمثل في كل مرحلة من مراحل العلوم أحد الكتب الشهيرة الذي أعتبر مرجعا تقاس عليه عملية البحث العلمي النموذجي، وفي المقابل جعل تسمية تقاليد البحث العلمي النموذجي في أي مرحلة من هذه المراحل مأخوذة من أسم النموذج الارشادي الذي يمثله كتاب المرحلة ذاتها، لنتمعن ما يقول ((كان الكثير من الكلاسيكيات العلمية الشهيرة تقوم بهذا الدور - دور النموذج الارشادي - فهناك كتاب "الفيزيقا" لارسطو وكتاب "الجسطي" لبطليموس وكتاب "الرياضيات" أو "البرينكيبيا" وكتاب "البصريات" لنيوتن وكتاب "الكهرباء" لفرانكلين و"الكيمياء" تأليف لافوازيه و"الجيولوجيا" تأليف ليل... تلك الامثلة التي تشمل على القانون والنظرية والتطبيق وطرق استخدام الآلات))²، موازيا بينها وبين تقاليد البحث العلمي النموذجي، بقوله أن هذه التقاليد المتجانسة في البحث العلمي هي التي تسمى ((الفلك عند بطليموس" أو "عند كوبرنيكوس" و"ديناميكا نيوتن" و"البصريات الجسيمية" ... الخ))³، الأمر الذي يجعل النموذج الارشادي يحدد كل سمات العلم النموذجي حتى أسمه.

ومن ناحية أخرى، بعد أن وثق الصلة ما بين العلم النموذجي والنموذج الارشادي، نجد يربط ما بين النموذج الارشادي والمجتمع العلمي برباط أكثر من سابقه شدة تصل إلى حد الوقوع في التعريف الدوراني لكل منهما، فهو يعرف النموذج الارشادي تعريفا بالاعتماد على ارتباطه العميق بالمجتمع العلمي على أنه ((القاسم المشترك بين أعضاء المجتمع العلمي))⁴ يواصل ويعرف المجتمع العلمي،

1 المصدر نفسه، ص 41

2 المصدر نفسه، ص 39

3 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 40

4 المصدر ذاته، ص 245

بقوله «أن المجتمع العلمي يتألف من رجال يشتركون معا في نموذج ارشادي واحد»¹، فالدوران واضح ومتشابه في هذين التعريفين.

وفي نفس هذا التوجه والصيغة ولكن أكثر تأكيداً على هذا الترابط بين هذين المفهومين يؤكد كُون في دراسة نشرت له في كتاب "بنية النظريات العلمية" The structure of scientific theories أن «في الكتاب - يقصد كتابه "بنية الثورات العلمية" - دخل مصطلح "النموذج الارشادي" في مقارنة كبيرة من الناحية الطبيعية ومن الناحية المنطقية مع مصطلح "المجتمع العلمي" فالنموذج الارشادي - البردايم - يمثل، ما يتقاسمه وحدهم أفراد المجتمع العلمي، وفي المقابل إن إمتلاكهم لنموذج مشترك هو ما يؤسس "مجتمعا علميا" في مجموعة واحدة بغض النظر عن تباين أشخاصها»².

إن نشاط ممارسة العلم النموذجي يمثل نشاط الإنسان المؤمن والمعتقد بشكل راسخ بصحة ما لديه من أنكار، فهو يعمل بهدوء وبلا تردد أو خوف من مجهول يواجهه في أرضية بحثه، لأن نموذجه الإرشادي مهد له الطريق وجعله آمناً من تلك المفاجآت المحبطة، فهو يعمل في بيئة ليس غريباً عليها، في بيئة مغروسة بها أسس النموذج الذي يسير بموجبه.

وبتشبيه آخر يمثل النموذج الإرشادي في نشاط العلم النموذجي بمثابة العدسة التي يقترب بها الباحث إلى دقائق موضوعه، لذا يرى كُون أن في نشاط العلم النموذجي يكون نطاق الرؤية ضيقاً ومحدداً، أي أن النموذج الإرشادي سيكشف نقطة الضوء على مشكلات محددة، ولا يدع البحث العلمي يتشتت بلا هدى، لذا ستكون القيود التي تفرض على الباحث بالالتزام والثقة بنموذجه أمراً ضرورياً ولازماً لتقدم العلم، فحين نركز الانتباه على قطاع محدود من المشكلات شديدة التخصص، وفق عدسة النموذج الإرشادي، سيستطيع العلماء بحث جوانب محددة من الطبيعة بتفصيل وبعمق لا يستطيعون بلوغها في أي بحث آخر لا يسير ضمن ضوابط رؤية محدده³، ومن دون أن يشغلوا بالهم بالتشكيك في صلاحية عدسة

1 المصدر ذاته والصفحة ذاتها

2 Kuhn, Thomas: Second Thought on Paradigms; In The structure of Scientific Theories; (ed.) Frederick Suppe; illinion Press; 1977 - p. 460

3 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 55

ضوابط الرؤية التي تمثل النموذج الإرشادي، والتي اقترحوا بها من موضوع بحثهم ما دامت تعمل بكفاءة جيدة وتمنحهم رؤية جلية لهذا الموضوع.

من هذه الزاوية نرى الباحث في مرحلة العلم النموذجي بتماس شديد مع نموذج الإرشادي، والتفاعل بينه وبين النموذج الإرشادي يبدأ من كون النموذج يشكل الدعامة الفكرية له، وينتهي بما يقدمه النموذج الإرشادي من خدمة عملية للباحث، حينما يركز بؤرة الرؤية في مجال البحث العلمي، والباحث بهذا الوصف لا يتلقى أوامر فوقية من النموذج الإرشادي في تحديد مهامه، فهو يعمل بحرية في ضوء رؤية لا يرى فيها أي غموض في أداء مهمته التي يطلق عليها كُون مهمة "حل المعضلات أو الألغاز" puzzle - solving activity*، ولأن النموذج الإرشادي لا يتدخل في المقترحات والفروض التي يضعها الباحث لحل ألغازه أو المشاكل المطروحة، فأن كُون يقرر ((إن الفشل في الاقتراب من النتيجة المقدرة سلفاً، هو عادة فشل من جانب العالم الباحث))¹، ويترتب على ذلك أن جميع الاختبارات في هذا النشاط النموذجي، هي اختبارات لعبقيرية وقدرة الباحث وليست للنموذج الإرشادي.

إن العلم النموذجي يشابه الصورة التراكمية التقليدية للتعلم العلمي وبالمعنى السطحي على أقل تقدير لهذا المعنى، وجوهره نشاط (حل المعضلات) puzzle-solving، على هذا الأساس يكون العلم السويّ أو النموذجي هذا التوصيف، لا يتعرض إلى أحداث وتغيرات عنيفة dramatic، بل غرضه يحمل الفكرة التي تشابه غرض الشخص الذي يلعب الكلمات المتقاطعة أو لعبة الشطرنج، فهناك ألغاز متوفرة في الرقعة وعلى اللاعب أن ييدي مهارة في التغلب عليها، وهذا اللاعب يتوقع فرصة مناسبة ومعقولة لحل هذه الألغاز، وعمله يقتصر على اللغز ذاته والطرق التي يستخدمها للحل بأعلى درجة من التألف مع اللغز ومن دون أن يعتري هذا العمل أدنى شك في صحة الأسس والقواعد التي تستند إليها اللعبة، فالذي يفك هذه الألغاز لا يدخل تماماً إلى مكان مجهول الهوية بالنسبة

* يعرف كُون الألغاز بأنها تلك الفئة من المشكلات المحدودة التي هيء لكل باحث فرصة لإثبات قدرته الإبداعية وبراعته في وضع الحلول، فهي أشبه بلغز إعادة ترتيب المكعبات أو الصور أو لغز الكلمات المتقاطعة - المصدر السابق - ص 69

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, pp. 35, 36

إليه، لان هذه الألغاز وحلولها مألوفة وسهلة نسبياً، وبالتشبيه نفسه، يكون العلم النموذجي هادفاً إلى تجميع كومة متنامية من الألغاز وحلولها.

C-2-2- الأزمة والثورة

ولكن الامور لا تسير على هذه الرتبة والانتظام، وعلى هذه الثقة الكبيرة بالنموذج المرشد، فكما أسلفنا أن البردايم أو النموذج المرشد لا يجلس في صومعة مستقلة عن الباحث ومن هناك يطلق أوامره، بل هو في تماس مباشر مع الباحث، لانه العدسة التي دائما ينظر من خلالها الباحث دقائق موضوع بحثه، فأن تعذرت الرؤية في زاوية ما، أو وجد الباحث تشوهات في خطوط الرؤية أو وقع مبهم في مجال تفاصيل موضوع البحث، عندئذ يكون الباحث أول العارفين بهذا الأمر، وأول النازعين إلى التشكيك بالثقة المعطاة إلى عدسة البردايم، وهذا ما يعنيه كون بقوله ((أن العلم النموذجي يمتلك آلية ذاتية، لأرخاء القيود التي يلتزم بها البحث متى توقف النموذج الارشادي الذي هو مصدر هذه القيود عن أداء دوره بكفاءة وفعالية))¹.

عند هذه النقطة تحديداً، يؤكد كُون، سيتغير موقف العلماء من البردايم السائد، وعلى هذا النحو يشذ العلم النموذجي ويخرج عن المعتاد وحينما يتعذر على أهل العلم إغفال مظاهر الشذوذ لفترة أطول من اللازم، هنا يتغير طبيعة البحث العلمي، وندخل في مرحلة مفصلية من التطور العلمي، مرحلة الثورة العلمية²، إذ سيتكرس البحث العلمي ويتبلور على شكل بحث يحاول به العلماء العثور على نموذج إرشادي جديد يحل محل القديم ليقموا علماً نموذجياً جديداً، ولكن هذا النشاط الثوري يمر بمراحل مختلفة، فلنتابع خطوات الأزمة والثورة العلمية كما وصفها لنا توماس كُون وكما يلي:

1. ممارسة العلم النموذجي، هي ممارسة تعمل جاهدة في توسيع وتحسين فهم صورة العالم معتمدة على اسس وضعتها معرفة سابقة متمثلة بمفاهيم وتعليمات النموذج الارشادي الذي يدير هذه المرحلة من نشاط العلم النموذجي³.

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 24

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية - ص 34

3 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 5

2. وكذلك من ضمن سياق ممارسة العلم النموذجي، ومن ضمن أولويات هذه الممارسة أن توضع توقعات راسخة substantive expectations لتنتائج تجريبية او نظرية والتي تفصيلها قيد البحث، وقبل الكشف عن هذه النتائج وحتى قبل الشروع بالبحث من قبل الباحثين من اعضاء المجتمع العلمي، اعتمادا على أسس النموذج الارشادي ذاته الذي هو مصدر إجماعهم، ان هذه التوقعات المرتقبة للألغاز التي تنتظر حلا يعتبرها كُون بمثابة "التحارب الفكرية" "Thought experiments" التي تجرى قبل الشروع الفعلي في البحث عن الحلول ويولي لها أهمية كبيرة، ففي دراسة نشرت له في كتاب "الثورات العلمية" بعنوان "فعالية التحارب الفكرية" "A Function for thought experiments" يوضح فيها كُون ((أن هذا النسيج من المعتقدات والتوقعات يخبر الباحث عن ماذا يشبه العالم الذي حوله، وفي نفس الوقت يعرفه بالمشاكل التي لا زالت تتطلب اهتماما مهنيا، تلك المشاكل التي حينما تحل ستحسن دقة ومجال التطابق بين المعتقدات القائمة من جهة، وبين الملاحظات المستقاة من الطبيعة من جهة أخرى))¹، عندئذ لا يمكن ان يكون هناك نموذج ارشادي يقود مرحلة العلم النموذجي بدون اثراته هذه المرحلة بالغاز Puzzles تنتظر حلولاً من المجتمع العلمي وبدون توقعات مرتقبة وراسخة تؤسس وتصاغ وفق اطاره الفكري والتقني².
3. واذا كان العلم النموذجي لا يستمر بدون هذه التوقعات المرتقبة لحلول الالغاز والمعضلات التي يغني بها ممارسة البحث النموذجي للبحث في ظواهر الطبيعة، فأن هذه التوقعات لا تأتي دائما متوافقة مع معطيات وقائع الظواهر الطبيعية، لأن ظواهر الطبيعة لا تسير دائما كما تشتبهي تطلعات النموذج الارشادي، لذا نجد أن العلم النموذجي ولمرات عديدة يكون شاهدا على أن هناك الكثير من الحالات التي تناقض التوقعات المرتقبة التي صممت في إطاره،

1 Kuhn, Thomas: A Function for thought experiments; In "scientific revolutions" (edited by Ian Hacking), Oxford University Press, 1981, p. 24

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 52-3
كذلك انظر الصفحات 24، 34، 57، 64، 100، 152 من نفس المصدر

مسميا كُون تلك الملاحظات او التجارب او الاكتشافات النظرية التي تثير دهشة العلم النموذجي المناط بها وتبدو انها مناقضة له على انها "شواذ" Anomalies¹، عندئذ انتقلت الألغاز الى مرحلة تحتاج جهدا أكبر من المواجهة وهي مرحلة "الشواذ"، مطعما كُون بذلك قاموس مصطلحات مشروعه الفلسفي بمصطلح لا يرتقي الى قطعية المكذبات Falsifities كما هو الحال في مصطلحات المنطق البويري على سبيل المثال، ومضيفا في نفس الوقت مساحة من الحرية والثاني في الحكم على هذه الشواذ حالها حال كل الاحكام التي تخص النشاطات الإنسانية بصورة عامة.

4. إن الشواذ يتوقع لها ان تحل وفق قواعد العلم النموذجي ولكن إذا كان حلها يستلزم بروز مشاكل هي الأخرى غير متوقعة، عندئذ تنتقل هذه الشواذ الى مرتبة أعلى من التعقيد يسميها كُون "مشاكل شاذة" anomalous problems أو "مشاكل غير مألوفة" extraordinary problems²، وأحيانا بتشديد من توماس كون على تلقائية وجود هذه الشواذ والمشاكل غير المألوفة في نشاط ممارسة البحث العلمي النموذجي يضع كون مصطلحا مرادفا لهذه المشاكل غير المألوفة وهو "الحالات المضادة" counterinstances³، من حيث أن ((لا يوجد بحث علمي - البحث العلمي النموذجي - بدون حالات مضادة))⁴، وبهذا الادعاء من توماس كُون يضع الموضوع برمته بصيغة دياكتيكية، إذ الشيء وضده موجودان في نفس السياق وفي نفس الموضوع والذي يشكل العامل الأصيل في توقف نشاط العلم النموذجي والتحول الى نشاط البحث العلمي الثوري، إن الشذوذ - والكلام لكُون - لا يظهر إلا مقابل خلفية يهيئها النموذج الارشادي وكلما كان النموذج الارشادي أكثر دقة وأبعد مدى كلما زودنا بمؤشر أشد حساسية يكشف عن الشذوذ، ومن ثم يتيح فرصة لتغيير هذا النموذج الارشادي، أي أن على الدوام المشروع

Ibid. p. ix, 5, 6, 52, 53, 65, 96, 97, etc. 1

Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 5, 6 2

Hoyningen-Huene: Reconstructing Scientific Revolutions, Tran. 3

Alexander T. Levine; Univ. of Chicago press; 1993, p. 224

Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 79 4

التقليدي لممارسة العلم النموذجي يمهّد السبيل بصورة كاملة ومحكمة الى تغيير ذاته¹.

5. ومرة أخرى بسبب التأني والتريث في الحكم، لا تؤخذ الشواهد وحتى الحالات المضادة على أنها "أمثلة مضادة داحضة" Refuting counterexamples تستطيع أن تطيح وتدحض بتعاليم النموذج الارشادي، لأن قرار رفض النموذج الارشادي لا يتم وفق منطق شامل وثابت يتوفر فيه شهود دحض النموذج، وإنما يتم وفق قرار إرادة المجتمع العلمي الذي يصير كثيراً على إنجازاته السابقة ويأول الكثير من المفاهيم دفاعاً عنها، فلم تكشف الدراسة التاريخية للتطور العلمي - والكلام لتوماس كُون - عن أي عملية تشبه القلب المنهجي في إثبات كذب نظرية ودحضها عن طريق هذه الشواهد أو الحالات المضادة، بل على أكثر تقدير تستطيع أن تخلق أزمة crisis أو تزيد من احتدام أزمة كانت قائمة، فأما لا تستطيع هذه الشواهد بذاتها ولن تستطيع أن تثبت زيف النظرية الفلسفية التي يقوم عليها البرادلي، لأن المدافعين عنه سيفعلون ما يناسب لمواجهة الحالات المضادة لنموذجهم الارشادي ويدخلون تعديلات عمدية لهذا الغرض على نظريتهم بغية إزالة الصراع أو التناقض الظاهري، ((وعلى سبيل التعميم أن العلماء لم يتجرأوا على رفض النماذج الارشادية لمجرد أنهم واجهوا شواهداً أو حالات مضادة، وهم لم يفعلوا ذلك ومع هذا ظلوا علماء))²، فقد يكون مصدر هذه الشواهد والشواهد المضادة هو ليس خلافاً في النموذج الارشادي، وإنما مرجعه الهفوات التي ترافق نشاط البحث العلمي أو متأني من عدم توافق البحث النظري مع ما متاح من قدرة تقنية، عندئذ تكون الخيارات في التشخيص والمعالجة في واحدة من هذه الخيارات:³

- قد تكون هناك عدم كفاءة في الأجهزة المخترية أو الأجهزة المستخدمة في الملاحظة لذا يجب مراجعتها بعناية أو التأني لتطوير تقنية تناسب معالجة إشكالية الشواهد المضادة.

1 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص 101

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 78

3 Hoyningen-Houene: Reconstructing Scientific Revolutions; Op.Cit. p. 224

- وقد يكون مصدرها عدم الدقة في تقريب النتائج او خطأ في الحسابات والتخمينات وغيرها من الأخطاء التي لا تفارق اي عمل نظري تقني.
- ورغم ذلك فأن بعض هذه الشهود والشواذ المضادة لا تحل عن طريق هذه المراجعات الفنية، الأمر الذي يحمل العلم النموذجي الى تركها جانبا لبعض الوقت بدلا من تفعيلها وإثارتها الى حين إبداء ملائمتها مع مسيرة العلم النموذجي بعد أن خطى في هذه الفترة من الانتظار خطوات بحثية ساعدته في حل مشكلة هذه الشواهد المضادة.
- وقد يكون السبب الذي يقف وراء هذا الإجراء من قبل باحثي العلم النموذجي في ترك هذه الحالات المضادة جانبا إدراكا منهم أن حلها يتطلب بحوث دقيقة للغاية ومعقدة تقنيا وفي نفس الوقت حلها لا يجدي نفعا معرفيا موازيا لهذه الجهود التقنية المبذولة في فك إشكال هذه الشواذ والحالات المضادة، لذا ترك جانبا بسبب الاقتصاد المعرفي والتقني إلى حين يتسنى عمل بحثي ذو جدوى معرفية قيمة وقريب من نطاق هذه الشواهد الشاذة، عندئذ يتم فك إشكالياتها بعد أن أصبحت في متناول اليد وعن طريق المرور بها عرضا.

6. ومع كل هذه المعالجات والكثير من الصبر والتأني، فإنه ليس هناك الحالة التي لا تلقي بظلال الشك على متانة هيمنة النموذج الارشادي وتعليماته الراسخة، ناقلة الموقف إلى مستوٍ أكثر إثارة وتعقيد، حينها نكون قد غادرنا مرحلة الحالات أو الشواهد المضادة counterinstances ودخلنا مرحلة الشواهد والحالات التي يقول عنها كُون قادرة على وضع معطيات regulations ومسلمات النموذج الارشادي الذي يقود مرحلة البحث العلمي النموذجي "تحت المسائلة" into question من قبل أعضاء المجتمع العلمي وهي مرحلة لم تكن مألوفة ومستبعدة، مطلقا كُون على هذه الحالات تسميات عديدة مثل الحالات او الشواذ "المثيرة للازمة" ¹ crisis-provoking أو "أساسية لا يمكن نكرانها" ² admittedly fundamental، وعند هذه

Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 84 1

Ibid. p. 86 2

المرحلة تكون الشواهد الشاذة قد أصابت قلب العلم النموذجي والمتمثلة بالأسس المبني عليها هذا السياق بعد ان وضعتها تحت المسائلة والتدقيق من قبل أفراد المجتمع العلمي، والذي يعتبر هذا الإجراء بمثابة الخيوط الأولى لبداية البحث العلمي الثوري الذي يشرع في التفكير بالتحول وبناء نموذج إرشادي جديد.

وعند هذه المرحلة كذلك قد انتهت خطوات ديكارت العلم النموذجي التي ساهمت في البداية التصاعدية في بلورة مستلزمات الثورة العلمية المتمثلة في إحياء شواذ عتيقة مهدت إلى دخول العلم النموذجي في أزمة من شأنها أن توقف العلم النموذجي عن العمل بعد أن انبثقت وترعرعت هذه الشواذ المثيرة للأزمة في صميم سياق العلم النموذجي، فليس هناك علم نموذجي غير مستند على سياق معرفي مسبق يثري هذا البحث العلمي بالغاز ومعضلات متضمنة توقعات مرتقبة وراسخة لحل هذه المعضلات قبل الشروع في البحث فيها، وفي المقابل لا تأتي جميع التوقعات التي صيغت على أساس هذا السياق المعرفي متوافقة مع نتائج البحث في تلك المعضلات منتجة شواذا تنمو وتتشكل على هيئة كيانات مضادة لسياق البحث العلمي النموذجي حتى إيقافه، واصفا البعض هذا المشهد بأن «الثورات العلمية بنظر توماس كون ليست حادثا عرضيا، بل بمفهوم آخر، هي النتائج الضروري للعلم النموذجي، فالعلم النموذجي الذي ينتج معضلات شاذة مؤثرة يؤدي إلى إتاحة الأرض الصلبة لحداث الثورات العلمية»¹.

لقد طرح توماس كون مفهوم الثورة العلمية بصياغة جديدة كل الجدة، فما كانت الثورة العلمية وفق مفهوم كون هي ترميم وإصلاح النظريات السابقة، بل تغيير كامل وجذري ينال حتى أطراف العقلية والعالم ككل، هي أشبه بما وصفه مؤرخ العلم الفرنسي ألكسندر كواريه بقوله: «ما كان يوسع مؤسسي العلم الحديث أن يفعلوا، ليس إنتقادا أو الدخول في نزاع مع نظريات خاطئة وتصحيحها أو استبدالها بأخرى أكثر جودة، بل وجب عليهم أن يفعلوا شيئا مختلفا كليا، أن يهدوا العالم بأكمله ويستبدلوه بواحد آخر، أن يعيدوا تشكيل الاطار العقلي ذاته، وأن يعيدوا صياغة وتحديد مفاهيمه ليطوروا اقترابا جديدا من

الوجود ومفهوماً جديداً عن المعرفة ومفهوماً جديداً عن العلم¹، فهو ذات التوجه الذي سار عليه توماس كُون في رسم مفهوم تطور العلم ومفهوم الثورات العلمية، ومن هذا التمسك بالتحول الكبير الذي يحصل في الثورات العلمية يتقدم توماس كُون خطوة أخرى في بناء فلسفة علم جديدة ويطرح مفهوم "اللامقايسة" ليعبر عن التبدل الحاصل لجميع المقاييس والمعايير الذي يرافق قيام الثورات العلمية، فلنبحث هذا الموضوع في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

D - نظرية اللامقايسة Incommensurability Theory

منذ الصفحات الأولى من كتابه "بنية الثورات العلمية" لَمَح توماس كُون إلى مفهوم "اللامقايسة" الذي يعدّ من أهم المفاهيم التي أثارت جدلاً كبيراً في أوساط فلسفة العلم وعبرت فلسفياً عن الملمح اللاعقلاني في فلسفته برغم عدم اعترافه بذلك، فقد كتب كُون ((أن منشأ الاختلاف بين المدارس العلمية، ليس فشل واحدة منها أو أخرى في المنهج المتبع - فجميعها علمية - بل منشأه الطرق اللامقايسية في رؤية العالم وفي ممارسة العلم فيه))². وبطبيعة الحال هذا لا يبدو تعريفاً كاملاً للامقايسة عند كُون، بل جملة الكلمات التي لَمَح بها لهذا المفهوم الفلسفي، مؤكداً على الأهمية التي يوليها له في إكمال انجازه الفلسفي العام في تطور العلم والذي استغرق العمل به وتطويره سنين من حياته.

إن مفهوم اللامقايسة عند كُون يشتق كل مضمونه مما يحصل في تطورات العلم الثوري، فقد تمسك توماس كُون بالملمح الانفصالي للثورات العلمية وما ينتج عنها من تغيرات أو تحولات shifts في مستويات التجربة الإدراكية perceptual experience وتحولات في النظر إلى العالم بعد أن تغيرت عدسة رؤية الباحث فيه والذي يمارس نشاطه في هذا العالم، أي ((عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته، وانقياداً للنماذج الإرشادية الجديدة يتبنى العلماء أدوات جديدة، ويتطلعون بأبصارهم صوب اتجاهات جديدة))³، ويضيف كُون أن العلماء أبان

1 Lindberg, David and Westman, Robert (eds): Rcappraisals of the scientific revolution; Cambridge Univ. Press; 1990; p. 17

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 4

3 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 151

الثورات العلمية يرون أشياء جديدة في أماكن معينة، ما كانوا رأوها عندما كانوا ينظرون إلى نفس هذه الأماكن، وكأنهم فجأة انتقلوا إلى كوكب مغاير تبدو فيه مواضعه تحت إنارة ضوء مغاير¹، واضعاً كُون مطابقة بين هذا التصور وبين ما تذهب إليه مدرسة الجشطالت من تحولات في المستوى التصوري، فإن ما كان يعتقد أنه رجل العلم قبل الثورة بأنه "وزة"، اتضح لديه بعد الثورة بأنه "أرنب"²، والباحث بعد ثورة كوبرنيكوس يقول كنت قبل الثورة أنظر إلى القمر على أنه كوكب، واليوم انظر إليه على أنه تابع³، من هنا تتخذ اللامقايسة جذورها الأولى عند توماس كُون لتضحى مفهوماً يوازي اللاعقلانية لديه بعد أن يوسع جذورها الفكرية.

فالفكرة الرئيسة التي تركز عليها اللامقايسة أن وجود التبدلات الكيفية في الإدراك وفي العالم وفي معايير الحكم standards of evaluation أو في معنى المصطلحات العلمية المؤسس عليها بناء النظريات العلمية، سيقوّض ويهدم المفاهيم العقلانية القديمة للتقدم العلمي على صعيد زيادة التراكم المعرفي وعلى صعيد الزيادة في الوصول نحو الحقيقة أو المقاربة نحو الصدق، فالعلم الثوري، حسب ما يراه توماس كون، ليس علماً تجميعياً أو تراكمياً، بل علم يحمل في طياته الثورات العلمية الطامحة إلى تغيير ما هو موجود من معتقدات وممارسات علمية، إذ أن الثورة العلمية لا تحافظ على كل ما أنجز في فترة العلم النموذجي، بل سيجد العلم نفسه الذي يلي الثورة العلمية لا يملك تلك التفسيرات التي فسرت بنجاح الظواهر الطبيعية في الفترة التي سبقت الثورة، وهذه الميزة للثورة العلمية هي ما يطلق عليها في فلسفة العلم (خسارة كون) Kuhn loss⁴، التي هي بالنتيجة سمة من سمات اللامقايسة عند توماس كُون.

إن المفهوم المعياري التجريبي لتقييم أي نظرية، السائد قبل كُون، محدّد بأن أحكامنا على القيمة المعرفية التي تتضمنها هذه النظرية ستكون العامل المهم في إيجاد

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 المصدر نفسه، ص 152

3 المصدر نفسه، ص 155

4 Stanford Encyclopedia-Thomas Kuhn - <http://plato.stanford.edu/>

قواعد لطريقة الحكم على النظرية وشواهدا، أي أن أحكامنا الخاصة ستكون بمثابة معيار محايد وثابت بواسطته نستطيع أن نقيّم أي نظرية ونفاضل بين النظريات المتنافسة، في حين نظرة كُون تأتي خلاف ذلك، إذ تقرر وجهة نظره بأن الحكم على النظرية العلمية وتقييمها وطريقة مطابقة نتائجها على شواهدا التجريبية يأتي من خلال مقارنة كل ذلك مع النظرية العامة لنموذجها الإرشادي الخاص بها، لذا يترتب على ذلك ليس هناك ثبات في معايير وقواعد التقييم والحكم على النظريات وأنها لا تخضع لقوانين صالحة لكل زمان ومكان، ما دامت النماذج الإرشادية ونظرياتها الهيكلية في تبدّل وتغيّر مستمرين، التي هي حسب ما يرى كُون، العامل الحاسم في المقارنة والتقييم لأية نظرية ما.

وإن ما يجب التأكيد عليه في هذا المنظور من اللامقايسة، أن كُون لم يعتبر نموذجاً إرشادياً معيّنًا يمتلك الجودة مثل ما يمتلكها بردام آخر، وهذا راجع إلى التأثير الفكري للخلفية النسبية التي سادت عصره، حيث كل بردام تحدّد جودته وفق قيمه ومعايره والإطار الفكري والنظرة الشاملة التي تسود المجتمع العلمي في حينه، هذا من ناحية، ولأن تغيّر النماذج يحصل بشكل عشوائي ولم تقف وراء هذا التغير والتبني لنموذج جديد أسباب ذات أهمية، من الناحية الأخرى، فالبردام الجديد يتمتع بالقدرة على حل مشاكل استعصت على سابقه في حلها، وفي نفس الوقت أقدم على حل مشاكل جديدة وبكل نجاح وبطريقه غير متوقّعه من السهولة والانسجام.

لقد أثارت اللامقايسة بين النظريات التي تنتمي إلى نماذج إرشادية مختلفة جدلاً كبيراً حول رؤية كُون في التحولات العلمية، خصوصاً إذا ما فهمت اللامقايسة على أن هذه النظريات لا يمكن أن تقبل المفاضلة فيما بينها، ممّا أحاطها أكثر بالغموض والجدل، وهنا من المهم أن يكون واضحاً، أن كُون من البداية لا يعني أن اللامقايسة تفهم على أنها اللامقارنة بين النظريات ولا تستلزم اللامقارنة بينها بناءً على أي استنتاج بديهي أو مباشر¹، فمثلاً نحن نستطيع أن نعقد مقارنة بين النموذج الإرشادي لدى نيوتن والنموذج الإرشادي لدى أينشتين، ونقول أنهما يعملان في مجال واحد وهو حقل الفيزياء ويتخصص أكثر في الميكانيك الحركي،

ونستطيع القول في أي الوقائع، أو المعضلات الشاذة anomalies - بمصطلحات توماس كُون - فشل نموذج نيوتن من حلها وتمكن منها نموذج اينشتين، وكذلك نستطيع أن نقارن بين النسقين الرياضيين اللذين يعملان عليها النموذجين، ولكن في الوقت نفسه لا نستطيع تخمين أيهما يمتلك مضموناً معرفياً أكثر جودة من الآخر، لأن تخمين وقياس المضمون المعرفي للنموذج ينطوي ضمناً على معايير النموذج ومناهجة ومعاني مصطلحاته والنظرة التجريبية التي ينظر بها إلى العالم، فكيف تجري هذه المقايسة وقد تبدلت كل هذه المتغيرات من نموذج إلى آخر، وحتى فشل النموذج القديم في حل معضلات معينة وتمكن النموذج الجديد من حلها لا يعد مقايسة معرفية وأفضلية للنموذج الجديد، لأن النموذج الجديد حينما يولد، تولد معه معضلاته الخاصة التي لا يتمكن من حلها، كانت غير موجودة في النموذج القديم، أي كما يرى كُون أنه لا وجود لنموذج ينشق وهو متكامل تماماً¹، ووجود شواهد مناقضة لا يعني تكذيب النموذج الإرشادي، بل إن هذه الشواهد تعد من ضمن تركيبة مرحلة العلم القياسي²، فصحيح أن نموذج اينشتين حل معضلات لم يتمكن من حلها نموذج نيوتن، لكن انبثقت مع نموذج اينشتين معضلات ومنذ ولادته لم تكن موجودة في نموذج نيوتن سببها النموذج الجديد، منها كيف يترابط بعد الزمن "البعد الرابع" مع الأبعاد المكانية الثلاثة في المتصل الزمكاني الرباعي الأبعاد، وكيف ينحني هذا المتصل بسبب وجود المادة والطاقة في المجال الكوني، وكيف النظر إلى منظومة فيزيائية تسير فيها المتحركات بسرعة تتجاوز سرعة الضوء، كل هذه الأمور غير موجودة في نموذج نيوتن لان هندسته إقليدية وزمانه ومكانه مطلقان، في حين هندسة اينشتين هندسة لاإقليدية ومكانه وزمانه نسبيان محلّيان، الأمر الذي يتيح انبثاق معضلات جديدة لم تكن موجودة في نموذج نيوتن، وكذلك يذكر كُون أن نموذج الفلوجستون الكيميائي قد أجاب بوضوح على تساؤل مشروع لماذا تتشابه كثيراً المعادن فيما بينها، في حين نموذج الأوكسجين للافوازيه الذي أطاح بنموذج الفلوجستون القديم لم يستطع الإجابة

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 190

2 اختيار، ماهر: اشكالية معيار القابلية على التكذيب عند كارل بوبر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2010، ص 199

على هذا التساؤل المشروع وشكل معضلة له¹، وعلى هذا الأساس وجود المعضلات ملمح طبيعي في أي نموذج، وعدم القدرة على حلها مبعثه لأنها تنتمي إلى نسق نموذج آخر يستطيع من حلها، والتمكن من حل المعضلات هو السمة البارزة في التحول الثوري وليس تعبيراً عن المقايسة المعرفية، التحول الثوري الذي أجمع عليه المجتمع العلمي في نقطة ولحظة زمنية معينة، فأسطورة "الأثير"، مثلاً، كان المجتمع العلمي على وعي بكونها خلل في نموذج نيوتن ولكنه غض النظر عنها سنين طوال، ثم أيقضها في اللحظة الثورية المناسبة.

لقد لخص لنا البروفسور ليل زندا* lyle zynda في محاضرة بعنوان "اللامقايسة" incommensurability ألقاها في جامعة برينستون الأمريكية عام 1994** الأسباب التي تقف وراء خضوع النماذج الإرشادية المختلفة إلى اللامقايسة، من وجهة نظر توماس كُون، أي عدم التمكن من إجراء مقايسة فيما بينها، وأرجع هذا الشأن إلى أربعة أسباب؛ الأول لأن كل نموذج إرشادي يمتلك اللغة العلمية الخاصة به والمختلفة عن لغة أي نموذج آخر، وإذا ما اختلفت اللغة العلمية ترتب على ذلك اختلاف في الأطر التصورية لكل نموذج، حتى وأن تشابهت هذه اللغات باستخدام المصطلح العلمي نفسه، فأن تصورها مدلول هذا الدال مختلف جداً، والسبب الثاني، أن النماذج المختلفة تدرك وترتب وتعنون معطيات الملاحظة بشكل مختلف جداً، حتى وإن كانت معطيات الملاحظة وقعت على الموضوع نفسه، فكل نموذج يتعامل مع هذا المعطى من ناحية إدراكه وترتيبه بشكل مختلف عما يرمي له النموذج الآخر، وعلى طريقة توماس كُون ما كان يعتقد أنه "وزة"، اتضح الآن أنه "أرنب"، والسبب الثالث متعلق بطرق الإجابة على السؤال نفسه، أو بطرق الحلول المقترحة لحل المشكلات نفسها، إذ النماذج المختلفة تجيب بإجابات مختلفة على نفس السؤال وتقتراح حلولاً مختلفة لحل نفس

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 192

* استاذ مادة فلسفة العلم في جامعة كاليفورنيا وللمزيد من المعلومات عنه ادخل الموقع الالكتروني

<http://mypage.iusb.edu/zynda/personal.html>

** المحاضرة منشورة على الموقع الالكتروني التالي :

<http://www.historyguid.org/intellect/lecture12a.html#course>

المشاكل، في حين يكون السبب الأخير الذي يبدو جزءاً من السبب الثالث، أن النماذج المختلفة تعطي تفسيرات مختلفة لتحليل نفس الظواهر العلمية، فالتفسير العلمي الذي هو أهم ركن من أهداف العلم مختلف تماماً في النماذج المختلفة.

جان فرانسوا ليوتار

(1998-1924)

جان فرانسوا ليوتار... حائك المعابر

(1998-1924)

د. عبد القادر بودومة

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان - الجزائر

1) ليوتار... برزخية السياسة والفلسفة:

لم يعد زمن الفلسفة زمن التمرکز، بقدر ما صار زمناً للبحث عن التوقعات داخل المركز عينه. إذ لا يمكننا أبداً إنشاء نصٍّ ما إلا داخل النص عينه. وخارجه ليس يوجد شيء. هكذا نتحدث عن فكر "جان فرانسوا ليوتار" Jean François Lyotard (1998-1924) وعن تنقلاته وتحولاته من فلسفة إلى أخرى، من لحظة إلى أخرى. كلنا يعلم أن "ليوتار" التزم سياسياً بصورة دوغمائية منذ خمسينات القرن الماضي، وإلى غاية نهاية الستينات منه. إذ كانت أطروحته تتميز بالتوجه الماركسي الجذري. لكن سرعان ما اضطر إلى مغادرة هذه الأرض معلناً انعطافه نحو فلسفة أخرى. عندها تشكل منعطف "ليوتار" باعتباره تفكيراً في النص كميثافيزيقيا. الميثافيزيقا هنا ليست خارجاً ترنسندنتاليا، وإنما هي داخل محايث. حينما يتوجه الخارج نحو الداخل مفضلاً الإقامة بداخله. ليفكره محايثة". هكذا يبدو في تصورنا نص "ليوتار" ضفة Rive، تحمل بداخلها نفيها dé-rive. مما قد يكسبها تميز التعدد والتنوع.

لقد صارت الضفة داخل المشروع الفكري لـ "ليوتار" مجموع ضفاف. لحظة إقدامه على نفي الإقامة بداخل ضفة واحدة، داخل مركز واحد (الماركسية الثورية...) هذا ما جعلنا نميل إلى كتابته تنقلاته هذه بالصيغة التالية: dé-rives نفي-الضفة، وفي النفي حياكة لضفاف أخرى، إذ يقدر ما يحدث النفي "dé" فإننا ننتج نفياً آخر. وقد تعني الـ "dé" هنا فعل الحياكة والنسج. عندما يأخذ دلالة القمع الذي تحمله المرأة بدءاً في الحياكة. هذا ما جعلنا نقول أن "ليوتار" فيلسوف حائك المعابر Tisseur des passerelles. فهو لم ينجز قطائع مثلما يعتقد البعض

من تناول فكره بالقراءة، وإنما أحدث انتقالات مكنته من تفعيل ممارسة الاختراق Transgression. لهذا صار الـ "مابعد" "Post" الذي تحمله لفظة ما بعد الحداثة post modernité بمثابة اختراق، وليس تجاوزا dépassement.

هذا النوع من المنظورية تمكننا من التخفيف من حدة تلك الانتقادات الموجهة إلى مشروع "ليوتار" من طرف فلاسفة الحداثة على وجه الخصوص. مثل: هابرماس، لوك فيري، وهونيث... إذ من غير المعقول أن يخفي عنا هؤلاء جنون العقل، والعقلانية الذي سبب في المحارق، والمجازر البشرية.

يعتبر إذاً "جان فرانسوا ليوتار" من أهم فلاسفة ما بعد الحداثة، وفلسفة الاختلاف، الفلسفة التي حررت العديد من الفلاسفة أمثال: فوكو (م): Foucault (M) (1926-1984)، ودولوز (ج) (Deleuze (G) (1925-1995) و"دريدا (ج)" (J) Derrida (1930-2004)... من قبضة الفكر الشمولي المميز للفلسفات التقليدية عموماً، بالإضافة إلى التيارات السياسية الكبرى: الوجودية، الماركسية، البنيوية، الفرويدية...

ولد "ليوتار" بـ فارساي سنة 1924. فضل دراسة الفلسفة فالتحق إلى جامعة السربون حيث نال بها شهادة الأستاذية عام 1950. وذلك بعد مناقشته لمذكرة تخرج موسومة بـ: الـ "لامبالاة، باعتباره مفهوماً إيتيقياً". لحظتها بدأت حياته تعرف نوعاً من الميل المزدوج نحو التعليم والنضال في آن معاً. فباشر مهام التدريس للفلسفة بثانوية "أوتين" Autan. ثم انتقل إلى الجزائر. فدرس بثانوية قسنطينة ما بين 1950 - 1954. وتمكن آنذاك من الانخراط في العمل النقابي، وقام بإصدار أثناء هذه الفترة عمله الأول: الفينومينولوجيا phénoménologie سنة 1954. سينفتح من خلاله وبصورة مبكرة على الممارسة النقدية من خلال مقالة نشرها سنة 1948، وعمره لم يتجاوز بعد 24 سنة. حيث تعرض من خلاله إلى "الذنب الذي ارتكبه الشعب الألماني، وإلى مسؤوليته على ما حدث من بربرية ماين الحريين العالميتين الأولى، والثانية، بربرية أدت إلى التعجيل بالقول بـ "موت الإنسان"¹.

Voir Lyotard (J-F): La culpabilité allemande in Temps moderne, 1 n°=31. Janvier-juin 1948. p. 2052-2057.

سيبقى "ليوتار" وفيًا لهذا التوجه إلى غاية 1954. أي الفترة التي أصدر فيها: "الفيينومينولوجيا" بحيث سيأشر التفكير في اقتضاء الممارسة النقدية الفلسفية، (نقد الفلسفة، وفلسفة النقد)، هذا النوع من البحث لم يرتبط بسؤال علاقة الفلسفة بالنقد وحسب، وإنما بعلاقة الفلسفة بالتاريخ الحاضر وبالسياسة. وسيقوم باستعارة فكرة النقد من "هوسرل" Husserl (1859-1938). فالمواضيع مثل: العلاقة بالتاريخ، والموضوعية للذات فضل "ليوتار" تناولهما بالنقد الفيينومينولوجي ساهما في التوجه بالنقد للواقع الـ "سوسيو- سياسي" آنذاك. إذ لم يكتفي "ليوتار" بمعاينة علاقته بالتاريخ الفيينومينولوجي بهدف تحديد علاقته بنقد السياسة، وذلك عن طريق تفكيره للتاريخ. وإنما انفتح أيضًا على النقد الماركسي الموجه إلى الفيينومينولوجيا. باعتبار الماركسية حملت وعلى خلاف هذه الأخيرة مشروع ثوري. هذا ما سيدفع "ليوتار" ويعجل توجهه نحو الانضمام والانتماء إلى مجموعة: "الاشتراكية أو البربرية" "Socialisme ou Barbarie"، مغادرًا بعض الشيء الفلسفة.

تظهر الماركسية في "الفيينومينولوجيا" وكأنها في موضع مساءلة من قبل النقد الفلسفي، وذلك من خلال قيام "ليوتار" بإنجاز مقارنة بين الماركسية، والفيينومينولوجيا. وبين الفيينومينولوجيا والماركسية. فمن وجهة نظر الفيينومينولوجيا ستكون الماركسية هي الأخرى معنية بالنقد، بحيث سيتم تأويلها باعتبارها مجرد فرض، وبمجرد إيديولوجيا، وليس باعتبارها علما، أو معرفة موضوعية. فالتنقد الفيينومينولوجي الموجه إلى الماركسية مرتبط إذًا بالأفكار الخاصة تحديدًا بـ "معنى التاريخ" وبـ "الوعي الطبقي" معبرًا عنهما في الأطروحتين التاليتين: لا يمكن أن يكون معنى التاريخ مقروءًا إلا عن طريق مراحل الصراع الطبقي. ذلك لأن هذا الأخير هو بمثابة المحرك والفاعل الأساسي للتاريخ.

ولأن مراحل الصراع الطبقي هي مراحل "ديالكتيكية" موصولة بالوعي الذي تحصل عليه الطبقات نفسها، وذلك عبر الصيرورة الشاملة للتاريخ. فإن الطبقة تعرف تحديدها من خلال موقعها ضمن علاقتها بالموضوعية. أو بعلاقتها الإيجابية مع عملية الإنتاج أو بالبنية التحتية infrastructure، وأن التقلبات والتعديلات الدائمة لهذه البنية موصولة هي الأخرى جدليًا بعوامل البنيات الفوقية

superstructure (السياسة، الدين، الإيديولوجية...)، وما التناقض الحاصل بين البنيات التحتية إلا طريقاً نحو جعل جدل الصراع الطبقي ممكنًا. وما الإيديولوجيا في واقع الأمر إلا انعكاس وهمي للمنافع المادية¹

يتعلق الأمر إذاً بتحديد الطبقة وطبيعة حدود العلاقات المتواجدة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية، وهذا ما يحدد بدوره الإيديولوجية أيضاً. إن معنى التاريخ بالنسبة إلى الماركسية موصول بمشروع ثوري، تاريخي، وأن اقتضاء النقد الفلسفي هو ما سيجعل "ليوتار" يفتح على قراءة ودراسة نصوص ماركس، والانتقال بالتالي إلى ممارسة السياسة النضالية مع حركة أو جماعة: "الاشتراكية أو البربرية" المشكلة منذ سنة 1949 ونشطت إلى غاية 1968. حيث "التقى أعضاؤها على مجموعة من الاهتمامات المشتركة والمتمثلة تحديداً في الظواهر التالية: البحث في طبيعة البروقراطية العمالية. وخاصة الستالينية منها. والالتفات إلى الأحزاب السياسية المنحدرة من الإيديولوجية الماركسية، تقييم السياسة والإيديولوجية الستالينية والتي تحمل الميزة الثورية المضادة، والاضطلاع على القواعد الاجتماعية، والجذور الاقتصادية للثورة المباشرة. مثل هذه القضايا مكنت الجماعة من طرح أسئلة أساسية كان لها علاقة بـ التطور الاقتصادي الحديث. ودلالة الصراع البروليتاري²."

انضم "ليوتار" إلى جماعة: "الاشتراكية أو البربرية" بتأثير من صديقه "بيير صويري" (P) Souyré الذي التقى به أول مرة بالجزائر. لكن سرعان ما أعلن "ليوتار" عن مغادرته للجماعة سنة 1964، وأنشأ جمعية صديقه جماعة جديدة أطلقا عليها اسم: "القوة العمالية" Ouvrier Pouvoir واستقال منها سنة 1966. هنا نجد إشارة صريحة يؤكد من خلالها "ليوتار" أنه ومنذ 1954، وإلى غاية فترة استقالته من جماعة: "القوة العمالية" اقتصرت وانحصرت اهتماماته في توجيه قدراته، وإمكاناته نحو التفكير في المشروع الوحيد والخاص بالنقد والتوجه الثوري. بتأثير كل من "ماركس"، "لبنين"، "روزا لوكسمبورغ"، و"تروتسكي"، لكن بعدها أحدث انتقالا جذرياً مع كل هذه التوجهات. إذ تمكن من التخلي عن التزاماته

1 Lyotard (J-F): Phénoménologie. Paris. PUF, 1954. p. 110.

2 Vega (A): Socialisme ou Barbarie et le militantisme de lyotard in revue cité n°=45 Pari. PUF. 2011 p. 33.

السياسية، وانخراطه الحزبي. وشارك سنة 1968 في حركة "22 مارس"، ونال سنة 1971 شهادة دكتوراه دولة بعد مناقشته لأطروحة أشرف عليها الفيلسوف المهتم بالاستيعاط من وجهة نظر فينومينولوجيا "ميكال دوفران" (M) Defrenne، وحملت عنوان: "الصورة- الخطاب" figure-Discours. وانطلاقاً من هذه اللحظة بالذات بدأ "ليوتار" يلتفت إلى قضايا الفن باعتبار هذا الأخير خلاصاً لم يحمله من قدرة على إحداث انعطافاً أساسياً، محولاً إياه من مرحلة الالتزام السياسي إلى نقد المؤسسة الفلسفية السائدة منذ اللحظة الإغريقية والتي انعكست تحديداً في فلسفة أفلاطون Platon القائمة على فكرة التمثل représentation تمثل الـ "أيدوسي" في صورة باعتبارها نموذج التمثل. هنا يتقاطع "ليوتار" مع العديد من فلاسفة جيله، والذين التفتوا إلى أهمية الرؤية Regard، وبالتالي من انفتاحه على قضايا الفن: الرسم، النحت تحديداً. نجد على سبيل المثال: فوكو، و"ميرلو بونتي" Merleau-Ponty، و"مالديني" Maldeny، و"دولوز". وربما أوجدنا مشتركا بين هؤلاء جميعاً من خلال تناولهم لأسماء فنية مشتركة مثل: "كلي" Klee، و"سيزان" Cézanne.

من هذا المنطلق بإمكاننا رسم مخطط أساسي يشمل عموماً المشروع الفكري، وتجربة الكتابة لدى "ليوتار" والمشكل من ثلاث نقاط هي: 1- ليوتار الملتزم سياسيا وفلسفيا 2- اختراق الحداثة من خلال الـ "ما بعد" Post. 3- المنعطف الفني ونقد المشروع الفلسفي التقليدي بالإضافة إلى الانفتاح على قضايا الـ "التي استعبدتها هذا الأخير.

سيحدث "ليوتار" داخل مشروعه اكتمالا للفلسفة والتي نظر إليها باعتبارها طريقاً نحو السلبية. منفتحاً بعدها على طريق آخر غير خاضع لمنطق الهوية، لكونه صار يعتقد فقط بـ اللا - اعتقاد. أي أن كل فلسفة هي لا- فلسفة، فكانت قضايا مثل: الطفولة، الجسد، اليهودي، المرأة... هي المرات نحو إقامة فلسفة الـ "ما بعد الحداثي" بعد أن أعلن عن نهاية الـ "سرديات- الفائقة" métarécits، مثل تلك التي أقامتها الماركسية (مجتمع بلا طبقي). أو الرأسمالية، والهيغلية (انبثاق المواطن، وتحقيق الروح المطلق¹).

AKoun (A): Jean François Lyotard, in Revue Hermès 23-24|1999, 1 p. 350/351.

إن سياسة الفلسفة هي التأكيد على صعوبة القول بالمغادرة الشاملة للسياسة من طرف "ليوتار" أي هي تأجيل وإرجاء كل مغادرة. حتى وإن قلنا بأنه انعطف بعد إخفاق وفشل: "السرديات-الفائقة" على إيجاد التوافق والحرية بين الأفراد. وذلك بعد ثورة الطلبة في 08 ماي 1968، فإنه بإمكاننا القول أنه اتخذ وجهة أخرى محمولة هي أيضا بالمعنى الفائق. فمنذ نهاية الستينيات سنكون أمام "المختلف" Différend، والمتعدد سياسيا. بحيث تصير السياسة ميزة المعارف. هذا ما سيستوجب اقتضاء اكتشاف ومعاودة- اكتشاف بتعبير "دريدا" مشروع ليوتار الفكري. وترجع هذه الدعوة في اعتقادنا إلى سببين أساسيين:

أولاً بالمقارنة مع أسماء انخرطت مع "ليوتار" ضمن حركة ما بعد الحداثة، فإنه يمكننا ملاحظة ما يلي: أنه كان ولا يزال ثمة إقدام ضعيف على قراءة "ليوتار" بالأخص من طرف أبناء وطنه (فرنسا). على طلاق إقبالهم على ما كتبه أبناء جيله مثل: دريدا، فوكو، دولوز... بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أنفسنا أمام مشروعية طرح أسئلة عديدة حول، ما إن كان "ليوتار" فيلسوف حقا بالمعنى المذهبي للفلسفة، والأكاديمي. خاصة إذا علمنا أنه كان يخفي على نفسه شخصية متقلبة كالéidoscope تلامس وتشغل على مواضيع مختلفة. فهو الكاتب، الفنان والمناضل، والفيلسوف. هذا ما يجعله شخصية متعددة المعالم، وغير واضحة الملامح. وربما كانت عبارة "البرزخية" أحسن تعبير عن هكذا وضعية، وضعية مليئة بالغموض، والالتباس.

ثانياً يعتبر الفكر السياسي لدى "ليوتار" من المجالات الأكثر خصوبة، والتي حظيت باهتمام بالغ من طرفه. ومما لاشك فيه أنه كان من بين أهم الغايات التي سعى مشروعه الفكري، مما في ذلك فلسفته الفنية إلى تجسيده. إذ نجد أن "ليوتار" وإلى غاية نهاية الثمانينات كان وفياً لتوجهاته السياسية والنضالية، فعلى سبيل المثال صدر له عمل سنة 1989 حول الحرب الجزائرية. هذا ما أهل الفلسفة لديه إلى أن تضع السياسة من أولى أولوياته. إلى درجة إقدامه على مطابقة السلوك السياسي بالموقف الفلسفي، جاعلاً منهما من هوية واحدة. وصارت السياسة تفكير عملي نقدي، ونجد هذا النوع من النزوع قد تبلور في بداية الأمر مثلما أشرنا بدء انتماءاته الحزبية، والنقابية بالإضافة إلى تبينه مواقف جذرية فيما يخص تحديداً الثورة الجزائرية.

لقد كان "ليوتار" وبصورة دائمة عدوًا للعقلانية النسقية، ولكل الـ "كليانيات" أي أنه كان مناهضًا ضد إقامة الخطابات المضخمة التي تصير أسيجة دوغمائية توقع الأفراد في بربرية قاتلة. وبالتالي كان لزاما عليه الدعوة لأجل وطرده، وإلغاء كل ما له صلة بالـ "كليانيات" المعقلنة.

يبدو مهمًا لحظة التعامل مع آثار "ليوتار" المكتوبة، العمل على تحديد المواقع الثلاثة لكل قراءة نقدية، تهدف إلى إثراء اكتشافات "ليوتار" نفسها، أو اكتشافات أي عمل فكري يخضع للقراءة. وبعيدًا عن إغراق النقاش في الحديث عن مستويات الرضا، أو عدم الرضا، يجب في اعتقادنا الالتفات إلى المواقع النقدية القادرة على بناء فكر مستنير، يفتح على ما يحمله من إمكانات متعددة دون أن يغلق في حلقة تعجل بفناءه. فكيف بإمكاننا أن نكون ضد/مع وبعيدًا عن "ليوتار" في آن معًا. هذا النوع من الأسئلة قد يضعنا أمام فتح آخر ميز "ليوتار" طوال حياته الفكرية، وهو أنه ثمة "ليوتار" متعدد "ليوتار" المهتم بالبحث في قضايا السياسة، وفي إمكان إيجاد علاقة أصيلة بين السياسي والموقف الفلسفي. إلى درجة تأكيده إلى تطابقهما، ثم هناك "ليوتار" الثاني الملتفت إلى تدمير وتفويق كل الأنساق مهما كانت طبقها معرفية كانت اثر علمية. وبالأخص تلك التي كانت سببًا في إقامة البربريات المعاصرة. والتي ساهمت في إنشاء: الـ "قبتوهات" ومحتشدات "الغولاغ" هي مرحلة قام فيها "ليوتار" يكشف عورات الأنظمة الفكرية والسياسية الكبرى. ثم "ليوتار" الثالث الذي لم يتبقى أمامه إلا الاشتغال داخل ورشة الكتابة لبناء أصلاته الفكرية وذلك بـ عقد صلة حميمة، متينة بين السياسة وقضايا الاستطيقا والايثيقا: ضمن ما يمكننا تسميته بـ سياسة الفلسفة *politique de le philosophie*.

ينحدر فكر "ليوتار" ضمن الجيل الذي أثر فيه كل من "نيتشة" Nietzsche (1844-1900). ومارتن "هايدغر" Heidegger (1889-1976) بالإضافة إلى حضور بعض الأسماء القوية التي أثرت هي الأخرى في مشروعه: مثل: "باطاي" Bataille و"بلانشو" Blanchot. ويتموقع "ليوتار" ضمن الفلاسفة الذين اتخذوا موقفًا مناهضًا ضد هيمنة النسق الهيجلي، باعتباره كان مصدر كل الشرور، والآلام التي مرت بها البشرية. لكونه أسس الـ "كليانيات". لكن لم تقف تجربته الفلسفية عند حدود الكشف عن الانسداد الذي بلغه الغرب والذي يمكن التخلص منه عبر

المقاومة، وإنما امتد نقده الجذري إلى جوهر هذا الواقع المحكوم في اعتقاده بفكرة التمثل¹ "بالإضافة إلى كل هذا نجد ميلاً واضحاً إلى قضايا اللغة، مثلما برز ذلك في عمله "شرط ما بعد الحداثة" La condition postmoderne الصادر سنة 1979، ثم أتبعه بعمل آخر في نفس الواجهة: المختلف Différend سنة 1983.

إن عدم تمكن "ليوتار" في نهاية المطاف من إقامة فكر صارم لا يرجع أبداً إلى عجزه عن تحقيق ذلك. وإنما يرجع بالأساس إلى كون الأفكار لا يمكنها أبداً أن تخضع للتقدير، فهي متعذرة عن القياس وعن التعيين. وعليه ينبغي على الأقل التعامل مع فكره من موضع احترام الانعطافات المنجزة من طرفه، والتي كانت باستمرار تعكس تدفقه في حركة "هيراقليطية" دائمة السيران. إن فكرة الفلسفة لدى "ليوتار" تتأسس إذاً من منطلق أنها: فعل Acte وحركة mouvement، فهي لن تكون أبداً ماهية، أو جوهرًا مثلما كانت الفلسفات التقليدية تدعي ذلك، وإنما ترتكز بالأساس على فعل التفلسف.

فمن واجب الفلسفة بقول "ليوتار" في عمله: "المختلف": "أن تكون شاهدة على المختلف، وأن تستوعب الرؤى الأساسية التي عرفها تاريخ الفلسفة سواء كانت رؤى متواضعة، أو رؤى جليلة. لقد أهملت الفلسفة طوال تاريخها الالتفات إلى مواقع المختلف، وهذا ما سنفتح عليه من خلال تناولنا لـ "ليوتار" المهتم ب: الطفولة، اليهودي، الآخر، الجسد... إن الذي لا يطاق في اعتقادنا قول القائلين أن فكر "ليوتار" لم يكن إلا مجرد قطائع أنجزها طوال إبداعه الفلسفي. إن القواعد الملازمة للخطاب الفلسفي حسب "ليوتار": "أنه يكتشف قواعده الخاصة به. اكتشاف قليلته ورهاناته وعليه فالأمر يتعلق بصياغة هذه القواعد، ذلك لأنها لا يمكن أن تتحقق إلا في نهاية الأمر. ذلك إن كان ثمة أصلاً² نهاية"

Klein (R): la pensée française contemporaine et le figuré juive (rencontre 1 inattendue aux Jean-François Lyotard- Revue controversée, p. 103.

Frandsen (F): l'honneur de penser, philosophie et déplacement du 2 lyotard- p. 14.

2- ليوتار... الـ "ما بعد" باعتباره اختراقاً للحدث:

تشكلت حركة ما بعد الحدث كرد فعل على عملية التحديث، وعلى الحدث نفسها modernisation/modernité، التي هيمنت في القرن التاسع عشر، في حين عرفت الـ "ما بعد الحدث" ظهورها في الخمسينيات من القرن السابق. فإذا كانت الحدثية modernisme تبدو مهيمنة، فإن هيمنتها ليست إلا هيمنة ميتة، أي لا واقع لها في حياتنا اليوم. وبإمكاننا الوقوف عند ثلاث أسماء ساهمت في تصورنا بصورة بارزة في تشكيل التوجهات الكبرى لـ "ما بعد الحدث" نجد في البداية: الفيلسوف الأمريكي: "جامسون" Jameson الذي استعان بتطبيقات "ماندل (أ)" Mandel (A) قصد التمكن من تمييز حركة ما بعد الحدث بثلاث فترات أساسية: فكانت الفترة الأولى مرتبطة بظهور الواقعية في القرن التاسع عشر التي صارت المقابل للإستطيقا. ثم الفترة الثانية المرتبطة بالحدثية المميزة لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن السابق. والمتثلة تحديداً في الرأسمالية الاحتكارية، ثم ظهرت في نهاية المطاف: ما بعد الحدث الخاصة بالرأسمالية العابرة للأوطان multinationale.

انطلاقاً من هذه التحولات الكبرى التي انبثقت عنها ما بعد الحدث من منظور "جامسون" فإنه بإمكاننا القول أنها ترسخت وصارت تمثل ظاهرة وتيار استطيقى انطلاقاً من الطبيعة الـ "سوسيو-اقتصادية". ومنه فإن لفظ ما بعد -الحدثية يعني "حالة الثقافة نتجت عن التحولات التي طالت قواعد: العلم، الآداب، والفنون، وذلك ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر". لا بأس أن نضع إشارة هنا لتؤكد أن التحديث الذي تحدث عنه "جامسون" غير الحدثية التي يتحدث عنها "ليوتار". فإذا كانت الأولى تعني تيار استطيقى، حيث نجد "ليوتار" أحد أهم فاعليها فإن الثاني يتحدد انطلاقاً من مشروع تحرر البشرية. داخل دائرة العلوم، الفنون والآداب. لكن بموازاة ذلك لن يحدث هذا إلا بدائل التقدم الحاصل على مستوى رضى، وسعادة الأفراد. فالنصوص الحدثية التي كانت من تأليف "جيد" Gide، و"بروست" Proust، و"جويس" Joyce. و"فارجينا وولف" Woolf تستعيد مباشرة ما يمت بصلة إلى المرحلة التي سبقت الاستطيقا إن: الواقعية. والطبيعية Naturalisme، في حين النصوص الأدبية والتي تعود تحديداً إلى ما بعد الحدث لا تسلك الطريق نفسه... إذ لا تفضل حسب جامسون: "إقصاء أو إبعاد أي تقليد

أدبي سائداً أو كان سائداً. ذلك لأنها لا تظهر عداءً ولا رغبة في إقصاء أو التخلص من الماضي. وأملها الوحيد يرتبط فقط ببلوغ اللحظة التي يمكن نعتها ب: الحاضر الحقيقي Le vrai présent، اللحظة الأصلية التي بإمكانها وبمقدورها تعيين بدء جديد"

ألم تكن ما بعد الحداثة مجرد تكرار أو معاودة لوصف مشروع الحداثة الواقعية؟ بالنسبة لجامسون لم تعكس ما بعد الحداثة أفقاً استطيقيًا مبتكرًا. ذلك لأنه الكل بإمكانه في نظرها أن يصير مبتكرًا، ومبدأ بحيث يصير كل واحد من محكوم بـ التكرار، وبالسيمولاكر، لعبة وقناع. فالذي يقصده "جامسون" من عبارة الشهيرة: "الإخفاق الضروري" هو إقامة جديدة للإستطيقا مختلفة. استطيقيًا تلخصنا من إكراه الاستطيقي التقليدية المرتبطة بفكرة: التمثل représentation في الفن عمومًا فـ الـ "ضد-جمالية" Anti-esthétique تقاوم لديه التمثل ولحظتها يمكننا الجزم أنه لم يتبقى أي شيء من الاستطيقي التقليدية، ولم يتبقى اليوم إلا نسج الخطاب -التلثم، صوت من دون مكان. وم دون عُمر، كرة نتكلم، نقول لا إمكان التمثل، أو بصورة أدق التمثل الذي هو اللا إمكان عينه"

ثم سيكون الاسم الثاني لما بعد الحداثة الاسم الغامض. والمثلث ذلك لأنه يفضل السر حيث اللامكان، واللازمان. إنه "صامويل بيكت" (S) Beckett الذي يرى فيه إيهاب حسن. المثلث الرائع، والفائق لفنان ما بعد-الحداثة. لتمكنه من إقامة، وبكيفية معينة ما تسميه الخطابة القديمة — الـ imago، أو "الصورة النموذجية" figure exemplaire "أين الآن؟ متى الآن؟ ومن الآن؟ أسئلة يتدلى بها "بيكت" عمله الموسوم ب: "المتعذر عن التسمية" l'innommable والذي يحدد من كلامه المقولات الأساسية الثلاثة المشكلة للتمثل الأدبي: الفضاء، الزمان والذات. الفضاء هنا محروم من كل حدود. فهو لا متعين. عبور بلا نهاية. إذ من المتعذر علينا معرفة مكان الانطلاق، ومكان الإقامة. المهم أننا لن نصل أبدًا.

هنا تكمن اللحظة الجمالي لدى "بيكت": لن أحل ولن أقيم عند أحد إلى درجة أنني لن أكون أبدًا ذاتي. بالإضافة إلى غرابة الفضاء نجد "بيكت" بمجرد الزمان الذي عرف ببعده الخطي داخل الأنظمة المعرفية التقليدية بحيث لم يعد يملك هو الآخر هذا البعد، حيث سيكون بلا بداية، وبلا نهاية، لن يحصل له أبدًا وهو

لا اعتقاد بأنه بدء أو أنه قد يتمكن من النهاية يوماً ما. وتعتبر مقولة الذات *Sujet* من المقولات الجوهرية التي احتفى بها مشروع "بيكت" فمعه لن نكون أمام خطر موت الذات. وإنما أمام قلق لا يهدأ. أمام "أنا" *je* لا ينتهي أبداً عن الموت، متسرع بسبب إيمانه بواجب المخاطبة، والكلام¹ "يجب أن أستمّر، لا أستطيع الاستمرار. يجب الاستمرار باستمرار. إذاً يجب قول" الكلام ما دمت موجوداً. علينا قولها. إلى أن أمكن من إيجاد ذاتي، إلى أن تقول الكلمات معترفة أن الجزء كان غريباً، وأن الخطيئة كانت هي الأخرى غريبة. وإلى أن أقول بأن ذاتي صارت من دون تفكير لحظتها ستسرق مني هويتي، بحيث لا أغدو شيء. أنا لست شيئاً. قلت كل هذا، ثم لازمت الفرار، لا أعرف عدد أولئك الذين يعرفونني، فرت مني هويتي، وصارت ذاتي متعددة"²

الاسم الثالث الذي ستعرف معه الـ"ما بعد حادثة" تأسيسها الفعلي هو فيلسوفنا "ليوتار"، وذلك بعد إصداره لعمله الفاتحة: "شرط ما بعد الحادثة - تقرير عن المعرفة" *condition postmoderne- rapport sur le savoir* سنة 1979، وفيه أعلن أهم معالم المرحلة الراهنة للمعرفة الإنسانية. تخلصها من الـ"سرديات- الفاتحة" وعجزها عن قراءة، وفهم العالم الذي نحيا ونقيم فيه. ويقصد ليوتار بالـ"سرديات- الفاتحة" الأنساق والمعرفية التي أقامت فلسفات العصر الحديث تحديداً. والتي كانت تفضل الإبقاء على صراع الثنائيات قائماً بين المقولات. إلى أن ظهرت الإيديولوجيات الـ"كليانية" التي أسست للبربريات المعاصرة، ومن ثم لم يعد للعالم منطق يحكمه أو قانون يسيره، لقد صار التاريخ البشري يقول "ليوتار" مفتوح على احتمالات متعددة، ولا حديث بعد ميلاد ما بعد الحادثة عن تقدم خطي له. إذ بقدر ما يتقدم التاريخ البشري يحصل له التراجع³.

يتوقع "شرط - ما بعد الحادثة بعيداً عن الحدود المرسومة وعن الخرائط المعلومة، يحضر بين الفلسفة-السياسة، والاقتصاد. والقانون... يرفض المنطق والجدل الثقافيين، وفي جهة مقابلة تقترح ما بعد الحادثة مواضيع أخرى أدنى من

Becket (S): l'innommable Paris, Minuit 1983. p. 8 1

Becket (S): ibid... p. 55. 2

Lyotard J-E: la condition postmoderne, Tunis Cérès, 1994, p. 49. 3

ذلك التي رسختها التراتيبات التقليدية: فنجد على سبيل المثال: اشتغالاً على المختلف، الآخر، الفرق. المقطعية fragmentation والشذري، والمعتذر عن القياس... يتعلق الأمر إذاً باقتضاء معاودة تفكير العلاقة مع الشذرية الثقافية، ومع الذات أيضاً. والتكنولوجيات الحديثة. والأجناس الأدبية. ورفض التوافق الاجتماعي وآليات الفلسفة، والنفوذ والهيمنة وهذا ما يجعل ما بعد الحداثة تفضل وتمنح الامتياز للسلطة المتناهية الصغر savoir micro¹-

أمام هذا الوضع سيكون من الصعب أن تعرف ما بعد الحداثة شرعيتها بعد السرديات - الفائقة. خاصة إذا علمنا أن إنسان ما بعد الحداثة لم يعد يؤمن بشيء، فالأفكار التي سيرته، وهيمنة عليه مثل: وجود مجتمع لا طبقي، وحلول البروح المطلق في التاريخ، وتحرر المواطن، صارت مجرد يوتيبات تفنت السرديات الفائقة مثل: الماركسية، الفرويدية، البنيوية والرأسمالية في توزيعها والترويج لها. لكن اصطدما في نهاية المطاف بواقع مغاير تماماً. لم يعد مجدياً الحديث عن وجود أمام هذا الوضع توافق أو انسجام. ذلك لأننا أصبحنا نسير في اتجاه معاكس، اتجاه التباين، والفرق والمغايرة. إن معرفة ما بعد الحداثة يملأ وعينا بالاختلافات، ويدفعنا بقوة نحو تحمل ما يتعذر عن التقدير، والقياس. ذلك لأنها ترفض أن تتواجد من خلال تماثل الخبراء، مفضلة التواجد داخل تباير المبدعين، والمبتكرين، لكن أين اختفت السرديات الفائقة بعد موتها، وأين صارت تقيم الشرعية؟ وهل يمكن القول أن شرعية الرابط الاجتماعي محكوم بالتماثل والتشاكل؟

يلجأ ليوتار في بداية عمله: شرط ما بعد الحداثة، ومن موقع رغبته في بيان حقيقة ما آل إليه مفهوم الشرعية بعد أفول نج السرديات الفائقة. إلى إحداث تمييزاً جوهرياً بين المعرفة العلمية، والمعرفة السردية Savoir scientifique/Savoir narrative مقترحات معالجة قضية الشرعية من خلال أعمال منهج لعبة اللغة Jeux de langage، المنهج الذي استعاره "ليوتار" من التقليد التحليلي لفلسفة اللغة. التقليد الذي يحدث وصلاً بين المنطق واللغة وفي الوقت ذاته يضع هذا المنهج بالإضافة إلى الفلسفة التحليلية، ضمن تأملات فلسفية أخرى منجزة داخل التقليد الهرمينوطيقي والقاري عموماً. مثلما هو قائم لدى: هيدغر، و"غادامر" Gadamer

(1900-2002)، ولدى ممثلي الفلسفة الفرنسية مثل: فوكو، دريدا. هذا التقليد ينظر بدوره إلى اللغة من موقع أنها تعكس إمكان الوجود نفسه، والانفتاح عليه. فالمبدأ الأساسي الذي ينهض عليه هذا المنهج، (أي منهج لعبة اللغة) إن أي حديث أو كلام هو بمثابة مقاومة وصراع أي لعبة ينجزها لاعبون يفترض فيهم حالة دائمة من المنافسة والعراك حتى وإن لم يكن ثمة أبطال ومنتصرين".

يتحدث "ليوتار" عن أشكال متعددة للخطابات، ويشير إلى الكيفية التي تجعلها متشابكة فيما بينها، وبإمكان الإشارة إلى بعض أبعاد لعبة اللغة: الصدفة، المنافسة، السيمولالكر، الترنج والتيه... وهذا كله يثري منظورية العلاقات الممكنة للغة. هذا ما جعل ليوتار يستعير كما أشرنا لعبة اللغة من الفلسفة التحليلية، وتحديدًا من الفيلسوف: "لودفيغ فيتغنشتن" (I) Wittgenstein، فهو يتحدث عن شكل الخطابات، وعن الكيفية التي يحصل التداخل بينها. إن ثمة العديد من الملفوظات énoncés. منها: "الواصفة، والدالة، والأدائية performatif، وتقديرية évaluatif، وكل ملفوظ يحمل في ذاته قواعد شرعيته. المحددة له. والقواعد هذه لا يمكن أبدًا أن تحمل شرعيتها. وإنما تشكل ذلك من خلال توافق اللاعبين بصورة ضمنية، أو صريحة على العقد المبرم بينهم. ومن ثم يجب النظر إلى كل ملفوظ، باعتباره ضربة لعب منجزة داخل اللغة. إذ كل ملفوظ هو كذلك داخل اللعبة، ولا يمكننا أبدًا القول أننا نلعب دائما لنتنصر، وإنما قد نلعب لنكتشف ونبتكر"¹.

تفيد لعبة اللغة إذًا أنه ما من مفهوم أو نظرية يمكنها أن تحيط باللغة في شموليتها وكليتها بصورة مناسبة وكافية. ذلك لأن محاولة القيام بذلك هو نفسه لعبة لغوية محددة خاصة بها. وهكذا إن السؤال الرابط الاجتماعي يقول ليوتار هو لعبة اللغة الخاصة بالمساءلة التي تموقع بصورة سريعة. ذلك الذي يطرح ويوجه السؤال، والمرجع référent موضوع المساءلة. هنا يبدو السؤال ذاته رابط اجتماعيا سابقًا. فكل كلام، أو أفعال اللغة، واللعب هي بمثابة رابط اجتماعي قابل للملاحظة والمراقبة.

يتحدث "ليوتار" عن مجتمع ما بعد الحداثة، وعن نظرية الأنساق، فالعالم الحديث يميل في الغالب إلى الفتوحات الكبرى المحققة داخل المعرفة العلمية. ويميل

أيضا إلى روحه الإيجابية والتقدمية. أما ما بعد الحديث فهو العالم الذي جاء بعد كل هذا، بعد أن تم وضع قيم العالم الحديث موضع تقييم، تقييم طال كل المجالات سواء كانت ثقافية، أو اقتصادية أو علمية، فارتبط بالعمارة والفن، والأدب والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية وبصورة أقل حدة العلوم الصارمة، والدقيقة. هذا ما يجعلنا نميل إلى القول أن لفظ ما بعد الحداثة متعدد الدلالة. فدلالته تلازم كل الحقول والمجالات المعرفية. إذ من الصعب تحديد معنى ما بعد الحداثة بما أن إجرائيتها يتداخل فيها العديد من المجالات الفكرية، النقدية، التكنولوجية واللغوية. وحتى الاستعمالات الشعبية. ومثل هذه الصعوبة يجعلنا نؤكد على ضرورة التعامل مع المفهوم لا في قراءته ومفرده وإنما في فرقته وجمعه. فليس ثمة ما بعد حداثة وإنما يوجد ما بعد حداثات إلى الدرجة التي يكون من المعتذر علينا الحديث عن توافق بين الفلاسفة والنقاد حول طبيعة نظرهم إلى المفهوم. خاصة إذا علمنا أن فكرة التوافق consensus نفسها تسير في الاتجاه المعاكس لما بعد الحداثة. لأن كل توافق يرسخ خطاب الهيمنة والسيطرة. خطاب لا يزال إلى غاية اللحظة قائماً، وهو حالياً موضوع النقد الجذري من طرف العديد من المفكرين المنتمون ضمن حركة ما بعد الحداثة. وما الدلالات المتعددة إلا ترجمة عميقة وأساسية للتغيرات الـ"سوسيو-اقتصادية" والتكنولوجية. تغييرات ميزت طيلة خمسون عاما مشهد العام لعالمنا المعاصر. وهي مرتبطة على وجه الخصوص بدائرة الإنتاج والاستهلاك.

إن الـ"ما بعد" Post الموقف الدال على الاختراق والإزاحة Transgression et espacement. أن نوجد لأنفسنا مكانا داخل المخترق هذا يعكس جوهر خطاب ما بعد الحداثة. إن الـ"ما بعد" تشير في تصورنا المغادرة والانسحاب نبتعد من خلالها عن منطق التطور داخل الحداثة. ولما كان من الصعب الإمام بمفهوم ما بعد الحداثة لعدم قدرتنا على قولته. ولكن نخفف من حدة الالتباس الذي يمس المفهوم، من حيث التحديد، لكن لا نقع في ازدواجية تضعنا أمام غموض لا محال. الازدواجية التي تضع المفهوم بين معنى الانفصال، ومعنى الاتصال. فضلنا اللجوء إلى استعمال لفظة الاختراق. إن الـ"ما بعد الحداثة" هو اختراق، لا يفضل الخروج من موقع الانفصال، ولا يحذف المكوث من موقع الاتصال. وإنما ينسج محاثة متعالية immanence transcendante. فمن الداخل يحصل الخارج،

ويعتبر التعريف المقدم من طرف إيهاب حسن، وهو أحد أبرز المفكرين الذين عملوا من أجل إيجاد تحديدًا واضحًا لما بعد الحداثة من أهم التحديدات المقدمة للحداثة، فهو إذ يميز هذه الأخيرة بأنها: "المتعذرة عن التحديد"، وهذا ما يعكس في واقع الأمر جوهرها.

ويشير إيهاب حسن دائمًا أن ما بعد الحداثة "جاءت لتعلن تحديدًا عن موت الذات، مؤكدًا على ميلاد القارئ عبارة كثيرًا ما تناولتها الكتابات النقدية المعاصرة. خاصة داخل الفلسفة القارية. وعلى وجه الخصوص بعد ميلاد فلسفة موت الإنسان على يد "فوكو". ما بعد الحداثة لا يحصل يقول "إيهاب حسن": بلوغها إلا لحظة إحداث التقارب المحقق بين مختلف الأصوات التي تظهر وتتجلى داخل النص¹ من هذا المنطلق يفتح "ليوتار" على الممارسة النقدية التي تطال مباشرة نظرية الأنساق، خاصة تلك التي تحمل رؤية شاملة عن العالم، وهي في مجملها آلية، لا إنسانية².

إن الإجابة عن سؤال شرعية المعرفة العلمية يسير بنا نحو دراسة مختلف نماذج المعرفة. وتحديدًا من خلال مثلما اشرنا لعبة اللغة، إذ يبدو من الوهلة الأولى اقتضاء الإقدام على فهم التمييز المنجز من قبل "ليوتار" بين المعرفة السردية والمعرفة العلمية، ففي تصوره لا يمكننا أبدًا اختزال المعرفة إلى مجرد علم ذلك لأن العلم في حد ذاته بحاجة إلى معرفة تبرر وجود شرعيته. لقد كان العلم يصطدم بأسئلة موجهة إلى شرعيته الخاصة.

انطلاقًا من هذا التوجه، فإن المعرفة العلمية تكون ملزمة دائمًا ببناء المعارف لكي تمنح لها ضمانًا لشرعيتها. وتسمح هذه المقاربة بالاهتمام دائمًا بالرباط الاجتماعي على الرغم مما حصل له من تفكك، وتشتت، حيث لم يعد للروابط الاجتماعية على ما كانت عليه أثناء القرن التاسع عشر، وبداية القرن السابق. وانطلاقًا من هذا التحول الجذري فغنه يمتنع عن النظر إلى الأفراد باعتبارهم وحدة يقيمون داخل حلقة اجتماعية منسجمة ومتماسكة. ثابتة ومستقرة. سواء تعلق

Rochen (F) Note pour une archéologie du postmodernisme in Revue 1
Horizon philosophique, Automne 1994. Vol: 05 n° 01, p. 56.

Lyotard (J-F), ibid., p. 49. 2

الأمر ببطقة اجتماعية، أو بالاجتماع عموماً. فالمقارنة المنجزة من طرف ليوتار في عمله "شرط ما بعد الحداثة" تحدد الأفراد باعتبارهم عناصر دائمة الحركة بداخل فضاءات لغوية تلتفت إلى رهانات موصولة بالمعرفة، وحسب هذا التصور فإن الذات يقول "ليوتار": "لن تكون أبداً معزولة، على الرغم من ضعفها وعوزها وهي متواجدة داخل نسيج من العلاقات الأكثر تعقداً أو تشابكاً، وأنها في حركة دائمة"¹

لا بأس الوقوف إذاً عند هذه المقارنة التي ينظر إليها "ليوتار" بأنها أساسية بين المعرفة العلمية، والمعرفة السردية، تتميز هذه الأخيرة بتعدد لعبة اللغة. وتعكس أفعال اللغة الرابط الاجتماعي، وهي مؤهلة بدرجة كبيرة إلى الجعل منها مرجعاً، ولا تنظر إلى سؤال الشرعية أبداً بعين الاهتمام.

أما المعرفة العلمية فهي ترتبط دائماً بسؤال إثبات أو عدم إثبات صدق القضايا والفرضيات التي تنطلق منها مفضلة إنجازها من خلال إقصاء كل الألعاب، مكتفية فقط بلعبة واحدة. أي بتلك المرتبطة بـ ملفوظ الدلالة dénotatif معتمدة على المبدأ التالي: بقدر ما أثبتت، بقدر ما تكون الحقيقة دائماً مرتبطة بما أقول "فقول الحقيقة مرتبطة بمدى قدرته على إثباتها. فأنا أقول الحقيقة ما دمت أستطيع إثباتها في الواقع، وعليه فإن المعرفة إقصائية لا لكونها لا ترى في المعرفة غيرها. لحظة توجيهها إلى الخارج واكتفاءها بذلك. وأن ملفوظاتها قابلة للتخطيء، وجد مؤقتة. تأخذ فقط بما تشرعه. وهي بالإضافة إلى كل هذا محكومة بموس العودة إلى التجربة وإلى الاعتبار بغير متسامحة مع أي معرفة أخرى. إنها معرفة لا-غفورة. "ويمكننا فهم ما ينعته ليوتار بـ "براغماتيقاً" المعرفة السردية حينما تحمل على الأفكار الموصولة بـ معرفة-الفعل، ومعرفة-العيش، ومعرفة-الإنصات والاستماع. ولما كان الأمر كذلك فإنها غير مرتبطة بعبارة واحد للحقيقة مثلما هي عليه المعرفة العلمية"² فالمعرفة السردية منفتحة على العديد من العبارات مثل: المهارة والفعالية القائمة على الكفاءة التقنية. والإيتيقية والاستيطيقية. مما يؤهل الذات لحظتها إلى استيعاب تعدد مواضيع الخطاب تقييميه كانت، أو تقديرية، أو تحويلية..

Lyotard (J-F), ibid., p. 39. 1

J-F Ibid, p. 67. Lyotard 2

إن الذي يمكننا الإشارة إليه هو اقتضاء اكتشاف فكرة ما بعد الحداثة ومعاودة اكتشافها من خلال فكر ليوتارد، ذلك لأنه من غير المعقول حتى إذا أنكر مكانته بالنسبة إلى ما بعد الحداثة. لأنه لا يمكننا أبداً أن ننقص من أهميته كمفجر، ومدمر الدوغماتيات. إذ بفضلته عرفت ما بعد الحداثة فتوحات جليلة: إن ما بعد الحداثة ليست إلا فترة مهدت للخروج من عالم الحداثة.

ليوتار... وإمكانات التفلسف (الإيتيقا والإستطيقا).

كيف نفسر مغادرة "ليوتار" لقضايا السياسة؟ وهل ثمة مغادرة حقيقية للسياسة؟ أسئلة يمكننا تناوّلها بالبحث والدراسة من خلال الالتفات إلى أعمال ليوتار المتأخرة، وعلى وجه الخصوص منذ عمله: "المختلف" 1983 différend فيه يؤكد على ظهور توجه آخر لمشروعه ممثلاً في المنعطف الثاني، بعد السياسة، وما بعد الحداثة. وميزة هذا الانعطاف أنه يأخذ باقتضاء الدخول في مغامرة الشهادة "Témoignage"، مهمة سوف لن تكون من حظ السياسة، ولا حتى من حظ الفلسفة، وإنما ستكون امتيازاً للـ "مختلف"، ذلك لأن الاختلاف صار الاسم الذي يطلقه "ليوتار" على: "إسكات لاعب في لعبة لغوية، قد يكون هذا اللاعب:- طفلاً، يهودياً، امرأة، حيواناً- وهو موجود عندما لا تكون هناك إجراءات متفق عليها حول ما هو مختلف، فقد لا يتم الاعتراف من قبل المؤرخين مثلاً بوجود غرف الغاز التي استخدمها النازيون. إلا إذا شهد على ذلك أحد ضحاياها. ولكن الضحية تكون شخصاً قد مات في هذه الغرفة¹".

لكن من سيكون موضوعاً للشهادة. سترتبط حسب "ليوتار" بـ "دين dette تجاه طفولة، وهذا ما سيمنحه من الالتفات ولمدة عشرة السنوات الأخيرة من حياته إلى خلق ورشة كتابة منفتحة على قضايا أولئك الذين تم إقصاؤهم خارج اللعبة اللغوية، وبالأخص المهمشين. كتابة نصوص تحررنا من ابتكار سرديات فائقة جديدة. كتابة تحملنا إلى اللحظات المليئة بالانفعالات، وبالنفس anima كتابة الطفولة. يضعنا ليوتارد إذاً أمام فترة ما قبل النضج maturité، نضج العقل

1 ليشتة (ج): خمسون مفكر أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة. ترجمة. البستاني (ف) بيروت- لبنان. الطبعة الأولى 2008، ص 498.

والعقلانية. إلى درجة أنه بإمكاننا القول أن الـ"ما بعد الحداثة" سابقة عن الحداثة. الـ"ما بعد الحداثة" كما أشرنا هو اختراق، ولا يمت بصلته إلى التجاوز.

هذا ما تحاول مغامرة الكتابة بيبانه والوقوف عنده، لم تتمكن نحن الفرنسيون يقول ليوتار: "وإلى غاية اليوم من تفكير السياسة وتفكير الفلسفة، وتفكير حتى الأدب من دون ذكر أن كل هذا: السياسة، الفلسفة والأدب. كان لهم مكانا يداخل الحداثة تحت علامة "الجريمة" crime، جريمة نفذت سنة 1972 والتي قمنا من خلالها باغتيال ملك متسامح ومحب. ملك جسد الشرعية، بالمعنى التي يتحدث عنها هيجل عندما يقول: "إن السلطة الشرعية تتجسد في فرد حي وفعال" طبعاً لا يمكننا ألا نتذكر مثل هكذا جريمة. إننا سنعلم عند كل لحظة نفكر فيها السياسة، "بأن سؤال الشرعية هو الآخر لن يكون مطروحاً في تاريخنا إلا بصورة دائمة. أي أنه يفرض نفسه علينا عند كل لحظة مساءلة. ذلك لكونه يعلمنا بأننا أقدمنا على تغيير وتعديل الدستور عشر مرات منذ أن تقدمت الجريمة. وهذا ما يجعل سؤال الشرعية. يفرض نفسه هو الآخر علينا. ان من المتعذر الاعتقاد بأنه يمكننا تجاوز هذه الوضعية التي تغيب في مجتمعات أخرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وألمانيا. تكمن الصعوبة حسب ليوتارد في كون هاته الدول فهموا وأدركوا جيداً أن ذلك الذي نسميه كتابة في فرنسا ارتبط دائماً بذكرى جريمة قتل"¹

سيفتح "ليوتار" انطلاقاً من هذه الأرضية على قضايا الإيتيقا والاستطيقا من خلال تواصله على وجه الخصوص مع: "إيمانويل ليفيناس" (I) Levinas ودريدا، وفوكو. فإذا كان من الصعب علينا إدراك "ليفيناس" ضمن كوكبة فلاسفة ما بعد الحداثة، فإنه لا يعني أننا نقدم على حرمانه من أحقية التواجد من موقع التأثير على الأقل. إذ ثمة ما يجمع هذه الأسماء [دريدا دولوز، لاكولايارت، وفوكو] بليفيناس ويرز المشترك بين ليوتار و"ليفيناس" في أخذهما بفلسفة الحساسية philosophie de la sensibilité، فمنذ عمل "الصورة - الخطاب" figure- discours نجد ليوتار يتطرق إلى فكر ليفيناس إلى درجة أنه بإمكاننا القول أن فلسفة الحساسية عكست هذا التقارب والاختلاف فيما بينهما في آن معا.

Voir la discussion entre Lyotard et Rorty (R): in Revue critique n° 456 1
Mai 1985 p. 581-583.

تكمُن أهمية الفن تحديداً في وظيفته الـ"استطيقو-أدبية" Esthétique-Littéraire، حيث صار من غير المتعذر تنظيم انطلاقاً من هذه الوظيفة من هو متشعب، ومعقد. فالعمل الفني صار الطريق الذي نواصل من خلاله تدمير كل محاولة جديدة لانبعاث الـ"سرديات - الفائقة" بعد موتها، وبعد الإعلان عن نهاية التعقل داخل السياسة. لقد ركز ليوتار في عمله "الصورة - الخطاب" على الدفاع عن الحسي ضد "ليفيناس" من جهة، وعلى إيجاد ما يعادل التمزق والانحدار مما هو متعذر عن الإمساك كالغيرية *altérité* المدرجة من قبل إيتيكا "ليفيناس" من جهة أخرى. إن ليوتار وعلى خلاف ليفيناس يدرك الحسي باعتباره جارحاً Traumatisant إذ ثمة نوع من اللاتوازن يشير ليوتارد للذاتية الحسي الموروثة والحساسية فالمرئي على سبيل المثال لا يمكننا الجعل منه مصدراً للتعرف *recognition*، وإنما هو طاقة تعمل انطلاقاً من النظام النصي، والمفاهيمي. فالذي يمكننا التأكيد عليه أن الحسي يتموقع بصورة دائمة ضمن الوجهة المقابلة للتفكير، متواجد في أقصى العلاقة الإيجابية. وبالإضافة إلى ذلك يجب الإشارة أن الحسي يمثل من جهة أخرى القسوة التي تقلب، وتفكك شأنه في ذلك شأن عمل الحلم لدى "فرويد" Freud.

سيسعى ليوتار في أعماله التي جاءت متأخرة إلى الجعل من الحسي فكراً منظماً. مؤكداً على نسقيته ونجد من بين الأعمال التي تشير إلى ذلك: "الغرفة المظلمة" *chambre sourde* فمن خلاله حاول التأكيد على تمثل الحساسية للطفولة. إذ يمكن للحساسية في حالاتها الأقصى أن تتطابق مع اضطراب ووله قلقنا. فمن الممكن أن تلحقنا بحيوانية مرعبة *animalité terrifiée* نفقد من خلالها كل تراجع نحو الحس، تتطابق معه من خلال الهروب إلى الأمام بصورة ساذجة. يلجأ ليوتار "هنا إلى تقديم مثال عن المعاناة المرضية للكاتب أندريه مارلو (A) Malreau أثناء تواجده بالمستشفى عندما كان في أوجه أزمته الصحية القريبة من لحظة الموت. كان يمشي على أربعة يقول "ليوتار"¹

بالإضافة إلى ذلك في فلسفة "ليوتار" صورة اليهودي *figure juive* باعتباره مختلف أي جانب ما في الصور للمختلف مثل: الطفل، الحيوانية، المرأة، المثلية...

بعد لقاءه بفيلسوف "الآخر" ليفيناس إذ أقدم ليوتار سنة 1970 وبمجلة "نقد" الفرنسية على نشر مقالة تحت عنوان: "أوديب اليهودي" Edipe - Juif وأعاد نشرها في عمله الصادر سنة 1973 بعنوان: "الانحدار بدءاً من ماركس وفرويد" Dérive à partir de Marx et Freud ومنطلق هنا اللقاء هو التقارب الحاصل بينهما في كليهما الموفق كل من العراني، والتقليد الفرويدي من فكرة التمثيل représentation. ولقد استند ليوتار على قراءته الى "قراءات التلموذية" لليفيناس والتي تعود تحديداً إلى الإيتيقا العبرانية حيث يكون فيها التمثيل محرماً، وممنوعاً. فالعين مغلقة، والآذان مفتوحة لسماع كلمات الأب. هكذا يمرر نص الخروج إشكالية منع التمثيل.

إن الديانة اليهودية مثلما يؤكد ذلك ليوتار هي ديانة سماع وليست ديانة رؤية. وتكمن مهمة السمع هنا في تحد كل ما يمت بصلة إلى التمثيل. في الواقع صارت صورة اليهودي تيمة مركزية داخل المشروع الفكري لليوتار المتأخر ابتداءً من سنوات الثمانينات، حيث نجده يحدث انعطافاً نحو قراءة "كانط" من خلال عمله النقدي الثالث: "نقد ملكة الحكم"، تحديداً إلى تحليلية كانط للجليل Sublime، مؤكداً بأنه ثمة قرابة بين الجليل الكانطي، ومنع اليهود للتمثيل.

فالعمل الفني بالنسبة إلى ليوتار لا يعكس تراجيديا اللاشعور المعتم، وإنما يؤكد بدوره على اقتضاء أن يكون مدركاً في ذاته كتمائل طاقتي للجهاز النفسي. فكانط في تحليله للتمثيل يكون قد أحدث تقارباً بينه وبين "فرويد" إذ يعكس العمل الفني لدى هذا الأخير: التمثيل، والمحاكاة Mimésis ووحدة المسرح بإمكانه أن يظهر هذا الأفق، وإظهار بصورة جيدة ماهية الفن عموماً. فالعمل الفني يشتغل كآلة نفسية، والآلة النفسية بدورها تعمل كمسرح، لكن الذي لا يطاق يقول ليوتار في النظرية الفرويدية كونها تغلق علينا مدى الحياة بداخل المسرح. حيث تلعب المسرحية نفسها، وعليه يبدو كل تمثيل تكرار بالنسبة إلى فرويد. لكن لا يمنع هذا الأخير الامتياز لفن التمثيل، وإنما توجه تأويلها إلى حيوانية العلاقة الإحالية Transférentielle، فهي تهدف إلى إحالة العمل على اللحظات الأوديبية، وإلى فكرة الإقصاء Castration. فهي الموضوع بداخل قضاء التخيل، وتوقع تطبيق قراءة موجهة من قبل شفرة رمزية لدى سيزان مثلاً نقد واللوحة نفسها موضوعاً.

تمكن ليوتار بعد معاودة قراءته "كانط" من منح لنفسه فرصة تجديد الاستطبيق التي تكشف من جديد عن الحسي في بعده الجذري وستكون تجربة الجليل بمثابة التجربة الخاصة بالحضور المحض حينما تعلق، وتلغي التركيب بين الصور، وسيكون الحضور المحض بمثابة ذلك الذي يمتنع عن التمثل¹ إن الفن الجليل وعلى خلاف التصور الـ"كانطي" سيكون بمثابة اللحظة المقاومة للإميرالية. إميرالية ثقافة التمثل، والتمثل هنا لا يأخذ بالضرورة لدلالة نفسها المتواجدة لدى "فرويد" و"كانط" من حيث قرابتهما للتفكير العبراني. باعتباره حضوراً، أو ما يمنح لنا مباشرة أمام التجربة العينية. وإنما هو ما يحضر بفعل الحاضر إن التمثل من هذا القبيل تحكمه حركة الجدل. حركة أنتجت في تصور فلاسفة الاختلاف، وبالأخص ليوتار أنساق وأنظمة معرفية قائمة على الهيمنة والطغيان. هذا ما جعل ليوتار المختلف يؤكد أن الحداثة الفنية للجميل المعاصر لا يمكنها تلقي نشاطها داخل مؤسسة برهانية وتكمن هذه الإرادة الفلسفية في مدى التمكن من جعل ممكننا تشفير المختلف.

يرز هنا سؤال جمالي حقيقي، وحتى سياسي مرتبط تحديداً: "بنقد الأشكال المعطاة وكأنه تم التسليم بها. إن الديمقراطية مثلاً كثيراً ما كنا ولا نزال نعتقد أنها تتعارض وأنظمة الحكم الاستبدادية، في حين نجد الأمر على خلاف ذلك فإذا قمنا بتناول الأمر من منظورية ايتيقية سندرك لحظتها بأنها لا تتعارض نهائياً مع هذه الأنظمة بل تزيد وبصورة جذرية تكريسها.²

1 Wancy J-L: l'Art et: mémoire des camps, Paris, Seuil, 2001, p. 92.
 2 Christian Decamps: Quarante ans de la philosophie en France la pensée singulière de Sartre à Deleuze, Paris, Bordas, 2001, p. 131

هائز جورج غادامير

(2002-1900)

هانس جورج غادامير
فيلسوف التأويل
تجاوز اغترابات الوعي الإنساني
(1900-2002)

عبد الله بريمي

جامعة مولاي إسماعيل - مكناس

الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية

"غادامير هو الشاهد المطلق"

جاءك دريدا

تعلمات فلسفية:

يقتضي التفصيل في سيره غادامير الذاتية العودة لكتابه "تعلمات فلسفية" Philosophical Apprenticeships 1977 ففصول هذا الكتاب الغنية والمتعة ترجعنا إلى الطفولة المبكرة لحياة فيلسوف وأكاديمي كبير، وتعلمنا كيف يمكن لحياة فرد أن تلقي الضوء على عصر بأكمله وكيف يمكن لهذا العصر التعبير عن هذه الذات. إن سيرة غادامير الذاتية هي فصول من حكاية وذكريات ألمانيا القرن العشرين" تقدم لنا هذه الفصول على نحو أدق تجربة تاريخية وثقافية معقدة ليس من السهل على معظمنا أن يمر بها. إنما تجربة حياة خاضت غمار أربعة تحولات سياسية وتاريخية بألمانيا، تواجبها تحديات اجتماعية ونفسية فرضت نفسها على تلك الحياة. وترسم في الوقت نفسه معالم فلسفة انخرطت في حوار أو جدال مع أبرز مفكري القرن العشرين، مع إيمانويل كانت ودافيد هيرش وبشكل خاص مع يورغن هابرماس وجاك دريدا. مع غادامير نخبر غرق سفينة التيتانيك، والسنوات الأخيرة من العصر الفيكتوري في المملكة المتحدة، والرعب الذي خلفته مجازر الحرب

العالمية الأولى، والانحراف المعياري لفترة فليمار، والتهديدات التي طاردها باستمرار في سنوات النازيين المبكرة. وملتحق بغادامير في القصف السجادي الجوي الذي شهدته الحرب العالمية الثانية، وشاركه التحقيق الليلي الذي أجراه معه ضباط من الاتحاد السوفياتي، ونمر بتجربة النوم على مصطبة في حديقة في هايدلبيرغ بعد الحرب، ونستشعر الألم لانتحار أحد زملائه في انتفاضات الطلبة في الستينيات. إن ألمانيا القرن العشرين بأسرها تُمرر لنا هنا عبر حياة إنسان¹؛ الإنسان الطفل الذي ولد في ماربورغ الألمانية في 11 فبراير 1900 عهد ويليام الثاني، والشاب الباحث إبان الحكم الجمهوري لفائمر. بدأ دراسته الجامعية في برسلاو سنة 1918 Breslau (ألمانيا) وهاجر إلى ماربورغ سنة 1919، حضر رسالته الجامعية حول ماهية اللذة في حوارات أفلاطون ولم يتجاوز عمر 22 سنة، كان ذلك تحت إشراف بول ناتورب، كما ناقش أهليته الجامعية في موضوع علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون سنة 1931. تأثر هايدغر صاحب النزعة الوجودية وتحديدًا في فكرة التناهي الإنساني التي سوف تشكل قطب رحى غادامير في مجال الهرمينوسيا. فلقد أثرت محاضرات هايدغر على تفكيره تأثيراً بالغاً، وظل معجباً بأفكاره. ولكن غادامير أشار في رسالة حديثة إلى ريتشارد بيرنشتاين أنه كان قد أعد نفسه لمواجهة محاضرات هايدغر في العام 1923 من خلال معرفته السابقة بكتابات كيركغارد، وشعر ستيفان جورج، وشخصية "سقراط الأفلاطوني" الاستفزازية². وهنأمة سبب قوي لتابعة هذه الدعوى لقيمتها الوازنة. ففكر هايدغر القاضي بتفكيك تاريخ الميتافيزيقا منح غادامير تجربة هرمينوسية دقيقة مكنته من محاوره القضايا الكبرى في التراث الفلسفي.

عمل غادامير محاضراً فخرياً في هايدلبيرغ وزمائه لكارل ياسبرز وكارل لوفيت والخيط الناظم لهذه السيرة هو البحث عن مصادر التأويل الفلسفي والتشديد النظري للهرمينوسيا؛ أي التأويل لا بوصفه آلية لمقاربة النصوص فقط، بل بوصفه

Hans-Georg Gadamer: Philosophical Apprenticeships (translated by 1 Robert R. Sullivan. Cambridge: MIT Press, 1985).

النص أعلاه مأخوذ من مقدمة المترجم

Richard Bernstein, **Beyond Objectivism and Relativism** (Philadelphia: 2 University of Pennsylvania Press, 1983), p. 265.

الدعامة الحقيقية للتعبير عن كينونة متناغمة. كما شغل منصب أستاذ زائر بالعديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية. لم تكن الأفكار التي اكتسبها غادامير على أيدي ناتورب، وهایدغر، وبولتمان كل أفكاره. فلقد كانت له أيضاً علاقات فكرية مميزة رفقة نيكولاي هارتمان، وبول فريدلاندر، اللذين رغم ذلك، لم يفرد لهما مساحة في كتابة تعلمات فلسفية. ومن الجميل أن نقرأ عن علاقة غادامير الطويلة بكارل لويث، ولقائه القصير بماكس شيلر في ترامواي ماربورغ، ولكن مما يؤسف له حقاً أن غادامير لم يكن يعرف حته آرت ولا ليفي ستروس معرفة كافية كي يكتب عنهما بالتفصيل. لم يكن ذلك مع هذا الأخير إلا في سنة 1939، وكان ذلك في رحلة أمضاها غادامير بباريس حيث كان ليفي ستروس هناك بعد أن اضطرَّ إلى الهجرة من ألمانيا النازية.

انتقل غادامير من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية ثم التجربة اللغوية ويتضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في كتابه المعلمة "حقيقة ومنهج" الصادر سنة 1960 في أجزائه الثلاثة: الأول مسألة الحقيقة كما تبدو في التجربة الفنية، وضرورة تجاوز اغترابات القطب الجمالي، والدلالة التأويلية لأنطولوجيا العمل الفني. والثاني توسيع مسألة الحقيقة إلى فهم العلوم الإنسانية استمراراً للمساهمات التاريخية لشليرمانر، ودرويزن وديلتاي وهوسرل، وهنا يلتقي بهایدغر من أجل وضع نظرية في التأويل باعتبارها حدث في التاريخ. والثالث التحول الأنطولوجي لعلوم التأويل عن طريق اللغة، فاللغة هي الوسيط في تجربة التأويل كما أنها الكائن الذي يمكن أن يفهم، باعتبارها أفقا لأنطولوجيا تأويلية في التأويل والمسار الداعم لتأسيس هرمينوسيا شمولية. مات فيلسوف هايدلبرغ في 13 مارس 2002 ووصفت فلسفته بكونها فلسفة هرمينوسية.

أعماله باللغة الألمانية

- Platos dialektische Ethik (1931)
- Volk und Geschichte im Denken Herders (1942)
- Goethe und die Philosophie (1947)
- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Vérité et Méthode) (1960)
- Kleine Schriften (1967)

- Lob der Theorie (1983)
- *Gesammelte Werke (Œuvres complètes)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (1986)
- Das Erbe Europas (1989)
- Über die Verborgenheit der Gesundheit (1993)
- Der Anfang der Philosophie (1996)
- Erziehung ist sich erziehen (2000)
- Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze (2000)
- Platos dialektisches Ethik. Phänomenologische Interpretation zum Philebos (2000)

أعماله مترجمة إلى الفرنسية

- *Le problème de la conscience historique*, Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Publications universitaires de l'Université de Louvain, 1963.
- L'art de comprendre. Écrits I: herméneutique et tradition philosophique, Paris, Aubier, 1982.
- Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de "Cristaux de Souffle" de Paul Celan, Paris, Actes Sud, 1987.
- Écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991.
- Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective, Paris, Critérion, 1992.
- *L'actualité du Beau*, Paris, Aliné, 1992.
- L'éthique dialectique de Platon, Paris, Actes Sud, 1994.
- L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélécien, suivi de: Le savoir pratique, Paris, Vrin 1994.
- *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.
- La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996.
- *Vérité et méthode*, éd. intégrale, Paris, Seuil, 1996.
- *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages, 1996.
- *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset, 1998.
- Herméneutique et philosophie, Paris, Beauchesne, 1999.
- Nietzsche l'antipode: le drame de Zarathoustra, Paris, Allia, 2000.
- Les chemins de Heidegger, Paris, Vrin, 2002.
- Au commencement de la philosophie, Paris, Seuil, 2001.
- Esquisses herméneutiques: essais et conférences, Paris, Vrin, 2004.

وقد ترجمت بعض أعماله إلى اللغة العربية.

حقيقة ومنهج (القضايا الكبرى للهرمينوسيا الفلسفية):

يتأسس المشروع الهرمينوسي الفلسفي لغادامير على ثلاث دعائم كبرى،

وهي:

- التجربة الفنية.
 - العلوم الإنسانية.
 - اللغة.
- وتتم مستويات الحوار بين الحقيقة والمنهج عند غادامير في ثلاث دوائر:
- الدائرة الفنية أو الجمالية؛ وتهم كل القضايا العالقة بالأعمال الفنية، بوصفها وسيلة للفهم، واسترجاعاً لتجربة الحقيقة.
 - الدائرة التاريخية؛ وتتعلق بالموروث الماضي (التراث)، ودوره في تشييد لحظات الفهم التاريخي.
 - الدائرة اللغوية، وتخص العلاقات والمعاني والدلالات، ودورها في طرق مسألتي الفهم والتأويل.

تجاوز القطب الجمالي

انطلق غادامير، في تجاوزه للقطب الجمالي من تجربتيّ اغتراب الوعين الجمالي، والتاريخي؛ حيث بدأ بانتقاد الوعي الجمالي كما ساد مع دعاة الفلسفة الجمالية أو فلاسفة الاستطيقا، وسلك منحى مضاداً لهذه الفلسفات سواء السابقة عليه أو المعاصرة له. لقد كانت هذه الاتجاهات تختزل رؤيتها للفن في بعده الاستطريقي؛ أي من جهة الجمال في الفن أو البعد الجمالي للفن. ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته مع النزعة الشكلانية في الفن؛ وهي النزعة التي كانت تبين أن الصورة المثلى والدالة للعمل الفني إنما تبدى فقط في قيمة الفنية والشكلية. ولقد أدت المغالاة في هذه النزعة، والحكم على الفن من هذه الزاوية الذوقية، إلى وضعية اغترابية له، أصبح فيها منعزلاً عن وجودنا وعالمنا الإنساني ومفتقراً إلى أيّ دلالة تاريخية ووجودية. وقد كانت رؤية غادامير الهرمينوسية للفن مغايرةً لهذا الاتجاه بتأكيدهِ على أن الإبداع الفني هو تعبير عن حقيقة الوجود، «إذ من المنع تماماً أن تجربة الفن تنقل أكثر مما يكون الوعي الجمالي قادراً على الإحاطة به. إن الفن هو، أكثر

من كونه موضوعاً للذوق حتى وإن تعلق الأمر بالذوق الجمالي الأكثر تهذيباً للفن»¹.

ولقد أثار غادامير قضية الدور التاريخي للحقيقة في سياق مناقشته للفن؛ إذ يعدّ الفن بالنسبة إليه أحد الأساليب التي تحدث فيها الحقيقة. لذلك أصبحت العلاقة بين الفن والحقيقة مسألة ملحة لديه؛ «لأن ما يمدّنا به الوعي التاريخي هو التوسط بين الماضي والحاضر، بين الواقع والقوى المؤثرة للماضي التي تحدّدنا تاريخياً. إن التاريخ هو أكثر من كونه موضوعاً للوعي التاريخي، ومن ثم فإن الأساس المرجعي لهذه التجربة هو ذلك الذي يظهر نفسه من خلال التفكير في مناهج العلوم الهرمينوسية، وهو ما يمكننا أن نصفه بأنه الوعي التاريخي الفعال. وهذا النمط يمتلك قدراً أكبر من الوجود أكثر من الوجود الوعي؛ أي يكون مؤثراً تاريخياً وأكثر تحديداً، ونكون واعين بقدرته على التأثير والتحديد»².

سار غادامير على خطى هايدغر في تحديد الحقيقة، وهي أن الحقيقة هي كشف أو إنارة تبعاً للتصور الإغريقي لمفهوم أليثيا³ وتعني حرفياً "إزالة الحجاب أو الغطاء" عن الأمر الذي نسعى لفهمه. وبالتالي الفن هو مسألة الكشف عن الأمور الوجودية للإنسان ولا يمكن اختزاله إلى مجرد ذوق أو متعة جمالية. ولا يمكن اختزاله أيضاً إلى آلية أو وسيلة بحكم أن هايدغر اقتصر على التصور الإغريقي للفن⁴ والذي يعني الصناعة أو الفبركة، والفلاسفة العرب أنفسهم لجؤوا إلى الدلالة نفسها عندما كانوا يتحدثون عن "صناعة الفلسفة" أو "صناعة الشعر"، بمعنى فن الشعر. غادامير ألغى البعد الجمالي من الفن وأيضاً البعد التقني الضيق، لأن الحقيقة ليست مجرد طريقة (المنهج) تبعاً للعنوان الذي ارتضاه لدراساته. إنها نسق كشفي للمناطق المعتمدة من الوجود البشري، والفن هو أحد هذه الأوجه الكشفية.

Hans - George Gadamer: *L'Art de comprendre*; *Écrits I: hermèneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982.; p. 79. 1

Hans - George Gadamer: *L'Art de comprendre*; Op.Cit; p. 79. 2

Aletheia = a (privatif) et lethè = voile, écran. M. Heidegger, *De l'Essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète* 3

de Platon, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001, 382 pages

Technè = fabrication, production, d'où le mot « poétique », qui est fabrication des mots rimés (le poème). 4

وحيثما يطرح غادامير السؤال عن العمل الفني، فإنه يطرحه معتمداً على الإجابات الخاصة بالتصورات الجمالية التي كانت تدور حول عبقرية الفنان والإلهام والذوق والحكم... * «فالعمل الفني عند كانط مثلاً والنزعة المثالية، يتحدد بوصفه العمل الناتج عن العبقرية»¹. ويُعلّمنا غادامير ألا نفكر بهذه المصطلحات، وأن نفكر في الفن بدلاً من ذلك بوصفه أصلاً يعلن ويحفظ الحقيقة الوجودية لحقبة تاريخية. لهذا السبب انتقد غادامير الفكرة المحورية التي قام عليها دعاة الوعي الجمالي في أفق امتلاكنا تصوراً ما للمعرفة والحقيقة ينسجم مع المقاربة الكلية والشاملة للتجربة الهرمينوسية، حيث يقول: «أبدأ بانتقاد الوعي الجمالي، لكي أذاع عن تجربة الحقيقة التي ينقلها لنا العمل الفني ضدّاً عن النظرية الجمالية التي ظلت حبيسة مفهوم الحقيقة كما هي في العلم. غير أننا لا نقنصر هنا على تبرير حقيقة الفن، على العكس، فإننا نحاول انطلافاً من ذلك أن نغيّ تصوراتنا لنشيد تصوراً ما للمعرفة وللحقيقة يتطابقان مع شمولية تجربتنا الهرمينوسية»².

إن الوعي الجمالي يستطيع الاستحواذ علينا بطريقة يصعب علينا إنكارها أو التقليل من قيمتها، وهي تحديداً ربطنا لأنفسنا، سلباً أو إيجاباً، بنوعية الشكل الفني، وهذا ما يميز علاقتنا بالفن ضمن أوسع معنى لهذه الكلمة؛ أي المعنى الذي يتضمن - مثلما بين هيجل - العالم الديني بأسره لقدماء الإغريق الذين كانت رؤيتهم لجمال الأعمال الفنية المحسّدة والتي ابتدعها الإنسان استجابة للآلهة³، من المنحوتات وغيرها رؤية لا تنفصل عمّا هو قدسي. وعندما فقد عالم التجربة هذا سلطته الأصلية والتراثية اغترب برمته إلى موضوع قرار جمالي. ومع ذلك علينا الإقرار في الوقت ذاته بأن عالم التراث الفني - أي المعاصرة الرائعة التي تتبدّى لنا مع العديد من العوالم

* للمزيد، ينظر مجلة عالم المعرفة الكويت العدد 208 أبريل 2000 "العبقرية، تاريخ الفكرة"، تحرير: بنيلوبي مري، ترجمة: محمد عبد الواحد محمد مراجعة: د عبد الغفار مكاوي.

1 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode* les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale Revue Et Complétée Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Merlio; Edit, Seuil, Paris, 1996, p. 111.

2 Ibid; p. 13.

* ينظر في هذا الإطار الفصل الثالث من كتاب:

Hans - George Gadamer: *L'Art de comprendre* " Herméneutique et pensée religieuse p. 243/293.

الإنسانية عبر الفن - أكثر من محض موضوع لقبولنا أو رفضنا الحر، «فعندما يتوقف عمل فني معين عن الاستحواذ والسيطرة علينا، أَقْلَيْسُ صحيحاً أنه يترك لنا حرية إقصائه عتاً مجدداً أو قبوله أو رفضه بحسب شروطنا؟، ألا يكون الأمر صحيحاً إن قلنا إن هذه الإبداعات الفنية، التي وصلتنا عبر آلاف السنين، لم تبتدع لمثل هذا القبول أو الرفض الجماليين؟ إذ لم يوجد أي فنان من ثقافات الماضي المتسمة بالنشاط الديني قد أنتج عمله الفني وقد أضمر في داخله ضرورة أن يتم تلقي إبداعه في ضوء ما ينطوي عليه هذا العمل ويقدمه، وضرورة أن تكون له مكانة في العالم الذي يعيش فيه الناس معاً. فوعي الفن - الوعي الجمالي - يكون ثانوياً دائماً قياساً بدعوة الحقيقة الفورية التي تنبع من العمل الفني ذاته»¹. وهذه الأزمة تمتد بجذورها إلى "كانط" في كتابه "نقد ملكة الحكم" لأنه أقصى المعرفة من مجال الذوق أو الحكم الجمالي، وقصرها على مجالي العقل النظري والعملية، واختصر كل ما يتعلق بالحس المشترك فيما هو ذاتي²، جاعلاً من مفهومي "العبقرية" و"الذوق" شرطين أساسيين لإمكان الإبداع الفني والحكم النقدي. فالذات عند كانط تُمنح قوة التمييز الجمالي الكاملة مما جعل الوعي الجمالي وعياً مستقلاً عن المعرفة والأخلاق وأدى إلى سيادة النزعة الشكلانية في اتجاهات النقد الأدبي والنظريات الجمالية الموغلة في الذاتية. ويبدو أن الأمر لا يختلف مع "شيلير" «الذي جعل من الفكر المتعالي للذوق مقتضى أخلاقياً وقد عبّر عن هذا الفكر في الصيغة الأمرية الآتية: قَدْ نَفْسُكُ جَمَالِيَا»³. ولا يختلف كذلك عن التأويل الرومانسي وبشكل خاص عند شلايرماخِر خاصة «الذي اقتفى تعريفات كانط للجمالي عند ما يقول إن التفكير الفني، لا يمكن أن يتميّز إلا وفق الحاجة والرغبة القصوى أو الدنيا. "إنه ليس سوى الفعل أو اللحظة المؤقتة والعبارة للذات". والآن فإن الشرط المسبق لوجود فهم ما هو أن هذا "التفكير الفني" ليس بمجرد فعل وقفي عابر، بل هو فعل يعبر عن نفسه انطلاقاً من أشكال تجسّده وتمنحه تحقيقاته الكاملة»⁴.

1 جوزيف (بليشر): "شمولية المشكلة التأويلية"، ترجمة: خالدة حامد، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب دمشق، العدد 112 خريف 2002.

2 Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode Op.Cit; p. 60.

3 Ibid; p. 99.

4 Ibid; p. 206.

إن مشكلة الشكل الجمالي عند غادامير هي مشكلة الوعي الجمالي الحديث الذي أغفل الحقيقة التي يقولها لنا الفن والأدب على السواء، وبذلك أصبح الأدب مثل الفن مغتربا عن عالمنا؛ أي غير مفهوم بالنسبة لنا. وأصبحنا بالتالي غير قادرين على التفاعل معه ومساءلته بصورة حقيقية. وهذا الاغتراب يشمل أدب الماضي الذي أسقطت حقيقته التاريخية المنحدرة عبر النص، وأدب الحاضر حينما يصبح مستغرقا في تجربة ذاتية خاصة بالشكل الجمالي. لذا، فعندما نحكم على العمل الفني على أساس نوعيته الجمالية، نبذه عندئذ يغترب إلى شيء يكون مألوفاً لنا تماماً، ويحدث هذا الاغتراب إلى القرار الجمالي دائماً عندما نراجع بأنفسنا ولا نكون منفتحين على الدعوة الفورية لما يستحوذ علينا. ولهذا كان أحد محاور تأملات غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" هو أن السيادة الجمالية التي تطالب بحقوقها في تجربة الفن تمثل اغتراباً عند مقارنتها بتجربة الحقيقة التي تواجهنا في شكل الفن ذاته.

وقد ساهم غادامير من خلال تعميقه للمنهج الهرمينوسي بتوضيح العلاقة بين قضية الجمال الفني والاغتراب الاجتماعي من خلال عدة نقاط أهمها أن:

- الفن هو جمال وحقيقة في الوقت نفسه، وغير ذلك يلقي بنا في دائرة الاغتراب عنه.

- للفن صلة وثيقة بالوجود وبالناس، وتلقينا له على أساس وعينا الجمالي، ينتمي شعورنا بالاغتراب عنه.

إن الأطروحة المراد إظهارها من قبل غادامير تتمثل في كون كينونة الفن لا يمكن أن تتحدد أو تختزل في موضوع جمالي فقط. ويطرح غادامير الوعي الهرمينوسي بديلاً لأزمة الوعي الجمالي المغترّب؛ لأن هذا الأخير على نحو ما أشرنا يفترض بشكل مسبق وظيفة "التمييز الجمالي" *Différenciation esthétique*، وهي وظيفة يفقد من خلالها العمل الفني مكانته، وكذلك العالم الذي ينتمي إليه هذا العمل، ويُفهم كموضوع لوعي يحدث فيه تمييز جمالي بين المؤلّ والعمِل. وقد أوضح غادامير، «من جهة أولى، أن "التمييز الجمالي" أو "المنتوج الجمالي" ما هو إلا تجريد غير قادر على محو أو حذف انتماء العمل الفني لعالمه وتلاحمه معه. كما أوضح، من جهة ثانية، أن دور الفن وأهميته ليسا موضع تشكيك أو تساؤل، لأن

الفن قادر على التغلب وتجاوز كل المسافات الزمنية بفعل حضوره الدلالي المكثف»¹.

ويعارض غادامير هذا النوع من "التمييز الجمالي" وذلك من خلال وضعه لمصطلح "اللاتمييز الجمالي Non-Différenciation esthétique" الذي يعني التوصل لفهم الماضي بوصفه منتبهاً إلى أفقنا التاريخي وملتجماً به بما يحفظ نداء الحقيقة الذي يتردد صده في العمل الفني.

ويتم "اللاتمييز الجمالي" عبر التجربة الهرمينوسية التي تتمحور حول ثلاثة مفاهيم هي: الفهم والتأويل والتطبيق. ومن خلال هذه التجربة يتجاوز المؤول اغترابه في هذا العالم ليحقق نوعاً من الألفة معه؛ هذه الألفة لا تعني استحواذ الذات على الموضوع، وإنما انفتاح الذات على الآخر من خلال الحوار.

وبالكيفية التي انتقد بها غادامير الوعي الجمالي انتقد كذلك الوعي التاريخي - وهو ما سنشير إليه في الفصل الثاني من هذا الباب - لأن تجاوز اغتراب الوعي الجمالي هو نوع من تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. فالوعي التاريخي المقرب يقوم على أساس منهجي مطلق الموضوعية، فحواء التخلص من الأحكام المسبقة لتجربتنا الحاضرة والتي تلون حكمنا على التاريخ، وبالتالي نجعلنا هذه الأحكام والافتراضات المسبقة غير قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية. وقد تبدى ذلك أكثر مع النموذج الوضعي (الفلسفة الوضعية) الذي يفترض المسافة بين الذات والموضوع، وإخضاع هذا الأخير لآليات منهجية ثابتة. فالمؤرخ في هذا النموذج «يختار بصفة عامة المفاهيم التي يصف بواسطتها الخصوصية التاريخية دون أن يفكر في أصلها وفي مشروعيتها. وهو بعمله هذا لا ينصت في العمق إلا لهدفه الموضوعي دون أن يدرك ما في المفاهيم التي اختارها من خطورة على قصده الخاص، (...) فالمؤرخ إذن وعلى الرغم من منهجيته العلمية يتصرف تماماً مثل أي شخص آخر - ابن عصره - يخضع طوعاً لسيطرة المفاهيم والأحكام المسبقة السائدة في عصره الخاص»².

فهذه الأحكام المسبقة، كما يرى غادامير، هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر. ومن ثمة فهي امتلاك فعلي للنص

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 185. 1

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 418/419. 2

والسياق معا ودعوة له كي يمنح هذا النص المؤول معناه باعتبار هذا المؤول هو المسؤول على كل تحقيقاته.

إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أحكامه وفرضياته المسبقة، وكل ما يشكل أفق تجربته الراهنة، لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه الفرضيات والتصورات القبلية تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس سيرورة التأويل وإجراءات الفهم. ويذكر غادامير أن صرامة المنهج لم تكشف عنها بحق الأعمال التاريخية، لأن هذه الأعمال تُظهر تأثيرها بالاتجاهات السياسية للعصر الذي كتبت فيه. وهذا يعني قبل كل شيء أن إتقان المنهج التاريخي لا يعبر عن واقع التجربة التاريخية ككل، بل ربما كانت الأشياء غير المهمة في الدراسة التاريخية هي الوحيدة التي تسمح لنا بالتقرب من فكرة تدمير الذاتية تماماً.¹ وهذا ما يبين، في اعتقاد غادامير، عن سذاجة النزعة الموضوعية، لأن هذه النزعة تقصي كل ما يتعلق بالأحكام المسبقة في الفهم وتعدّها غير موضوعية، «فالمؤرخ، يشترط مثلاً، أن نضع جانباً مفاهيمنا المسبقة الخاصة في عملية الفهم التاريخي، ولا نفكر إلا بمفاهيم العصر الذي ندرسه. وهذا الشرط الذي يعدّ نتاجاً أو حصيلة للوعي التاريخي يبدو بمثابة وهم ساذج يخص كل قارئ مفكر (...) والواقع أن ما يعنيه الشرط المشروع للوعي التاريخي؛ أي شرط فهم عصر ما وفق مفاهيمه الخاصة، هو أمر مختلف تماماً. فاشتراط وضع مفاهيم الحاضر جانباً، لا يعني أن علينا الانتقال إلى الماضي، ولكنه بالأحرى وبشكل أساسي شرط نسبي ولا معنى له إلا بعلاقته مع مفاهيم المؤرخ نفسه. ويخضع الوعي التاريخي نفسه حينما يسعى، أثناء تأمينه الفهم، إلى إقصاء أو استبعاد ما يجعل الفهم ممكناً. في الحقيقة، إن التفكير بصورة تاريخية إنما يعني إجراء نقل تخضع له مفاهيم الماضي عندما نحاول التفكير بواسطتها. وبالفعل فإن التفكير على نحو تاريخي، يتضمن دائماً توسطاً بين هذه المفاهيم والفكر الخاص بالمؤرخ (...) فأن نزول هو، بالضبط، أن نستعمل مفاهيمنا المسبقة لكي يعبر لنا النص، بصورة فعلية، عن أهدافه».²

1 بليشر جوزيف: "شمولية المشكلة التأويلية"، مرجع مذكور.

2 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode* Op.Cit; p. 419.

وقد طرح غادامير مفهوم الوعي الهرمينوسي بديلاً لحالات الاغتراب التي يعرفها كلا الوعيين: الجمالي والتاريخي. والوعي الهرمينوسي، مفهوم ينسب في عمقه على تصورات تأويلية أساسية تجعل من المعرفة التاريخية منطلقاً لها، ومنتقدة بالمقابل النموذج الوضعي للمنهج العلمي، وطامحة في نهاية المطاف إلى تحقيق الشمولية أو الكونية انطلاقاً من التجربة الهرمينوسية - والشمولية هنا لا تعني الإطلاقة ونفي التاريخ - وهو طموح يتحقق في الطبيعة اللغوية التي يقوم عليها الوجود. وقد حدّد فاتيمو عناصر الوعي الهرمينوسي كما هي عند غادامير في ثلاثة عناصر، نردها على النحو الآتي:

1. رفض "الموضوعية المطلقة" بوصفها مثلاً أعلى للمعرفة التاريخية (وهذا يعني رفض النموذج المنهجي للعلوم الوضعية) التي نشأ عنها ما يسميه باغتراب الوعي التاريخي والجمالي.

2. امتداد النموذج التأويلي إلى كل المناحي المعرفية بما في ذلك المعرفة التاريخية.

3. العنصر الثالث هو الطبيعة اللغوية للوجود¹.

على هذا النحو تبدو كل تجربة هرمينوسية في عرف غادامير تجربة لغوية، لأن اللغة هي النموذج الذي يتم أو يحدث فيه الوجود بحيث يتحول الوجود إلى تاريخ، والتاريخ ما هو إلا تاريخ اللغة، «إن الوجود ليس شيئاً آخر أكثر اتساعاً من اللغة وأسبق منها. بل الواقع إن الانتماء الأولي للوجود هو كذلك انتماء وأساس للغة، إن الوجود تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة»². بحيث تصادفنا عبارة غادامير الشهيرة، «الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»³.

إن العمل الفني يخبر المرء بشيء ما، وهو يخالف بذلك الطريقة التي تقول فيها الوثيقة التاريخية شيئاً ما للمؤرخ. فالعمل الفني يقول شيئاً ما لكل فرد كأنه قد قيل من أجله خصيصاً أي كشيء حديث ومعاصر. فالمهمة الفنية إذن تقدم نفسها بأنها فهم لمعنى ما يُقال، وجعل هذا المعنى مفهوماً للذات وللآخر. وطبقاً لما يقوله غادامير، لا يوجد تعارض مباشر بين الاتجاهين الجمالي والتاريخي، بل إن الاتجاه

1 جياي فاتيمو: "العقل التأويلي والعقل الجدلي"، ترجمة وتقديم عطية أبو السعود، مجلة أوان، كلية الآداب جامعة البحرين العدد 11 السنة 2005، ص 111.

2 المرجع نفسه، ص 121.

3 Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode Op.Cit p. 500.

الجمالي هو لحظة الإدراك الهرمينوسي؛ أي إنه اللحظة التي تسمح لنا بأن نكون مأخوذين بالعمل الفني بوصفه فناً. وتكتمل هذه اللحظة الجمالية بالمهمة الهرمينوسية - التاريخية الرامية إلى تحقيق الفهم. والتأويل عند غادامير يجعل من الفن يفوق كونه ظاهرة ذاتية. فهو يسمح بتوسط التراث التاريخي والموقف الثقافي واللغوي.

إن نظريات التأويل مدينة لغادامير الذي يدافع عن وعي جمالي يستحضر وعيا هرمينوسيا دون أن يجعل من تحكّم التجربة الذاتية عنواناً أكبر لتأويل الأعمال الفنية. فهذا التحكم الذاتي يعزل التجربة الجمالية ويقطعها عن مجرى الزمن، ويضع جانباً كل ما يتعلّق بمحتوى العمل الفني، ويفصل الفن عن المعرفة، وبين الشكل والمضمون، مع العلم أن العمل الفني ليس هدفه المتعة الجمالية فحسب، بل ربطنا مباشرة مع العالم الذي يحيل إليه، وهو ما يجعل التفاعل بيننا وبينه أمراً ممكناً. فنحن حين نقع على عمل فني ما، فإننا نلج عالمه، لكننا نعود إلى أنفسنا، ويظهر وجودنا. أما الشكل فهو الوسيط الذي يعطي للعمل كل تحققاته. والتواصل الجمالي يقوم على المشاركة والتفاعل دون فصل بين الأداء الفني وأدواته ومواده الأولية، فهما يتفاعلا في إطار وحدة الحقيقة التي تجمع بين الفن والتاريخ واللغة، وعلى المؤول أن يستعيد الأفق الجامع بينهما.

وهذا التصور هو الذي سيحمل غادامير إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين العمل الفني والمتلقي تنبثق من الطبيعة الإنسانية ذاتها، الأمر الذي يجعلها على العموم مسألة ذات جذور أنثروبولوجية. وقد ذهب إلى وصف هذه العلاقة بـ "اللعب"، الذي يشترط فيه أن يكون مفهوماً بعيداً عن سياق الهزل والتسلية، بل أراد له أن يكون ضمن الإطار الفكري الجدّي الذي ينطوي على أنه اللعب المنظم المبني على أسس رصينة، والذي يرفض أن يكون عفويًا ولا وظيفة له. وقد أشار بأن من أهم مقومات هذا اللعب هو التنافس والتفاعل والتحدّي المتبادل بين الفنان والجمهور وكذلك التحدي الذاتي الذي يحفز كليهما إلى أن يرتقي لما يرسمه الآخر من حدود عليا وما يحدده من مواصفات. ذلك السباق الذي يسفر في نهاية المطاف إلى أن تكون مهمة الفن هي تقريب مسعى الإنسان إلى كلّ ما له معنى وأهمية، بل إلى ما هو أمثل في حياة الجميع؛ أي البحث عن الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية البعيد عن كلّ نفعية وإدراك مباشر للأشياء.

اللعب بوصفه عنصرا ناقلا للتجربة الوجودية

اختار غادامير لإبراز، وتثبيت دعائم مشروعه الهرمينوسي الانطلاق من مفهوم محوري طالما لعب دورا مركزيا في التجربة الجمالية، إنه "مفهوم اللعب"*. وعندما يتحدث غادامير عن هذا المفهوم، وهو بصدد تناول التجربة الفنية، فإنه لا يقصد به السلوك ولا الجانب الروحي للمبدع، ولا كل ما يتعلق بالحرية الموهلة في الذاتية التي تمارس داخل اللعبة، ولكنه يقصد بهذا المفهوم غمط كينونة العمل الفني نفسه. فأتثناء تحليل الوعي الجمالي، سبق لغادامير أن أبان على أن المقابلة وجهها لوجه أو الإدراك المباشر لهذا الوعي الجمالي مع موضوع ما، لا يمكن أن تكون مبررا أو شرطا أساسيا للحديث عن كينونة فعلية. إن هذا الموضوع لا يمكن أن يدرك مباشرة، إذ لا بد من وسيط فعلي قادر على نقل التجربة الهرمينوسية والوجودية للمتلقين. لهذه الغاية فضّل غادامير الانطلاق من مفهوم اللعب بوصفه خيطا ناظما وتوسطيا للتجربة الوجودية المعبرة عن حقيقة ما، حيث بدأ بالفكرة القائلة؛ «إن العمل الفني لعب، أي أن كينونته الحقيقية والفعلية غير منفصلة عن تمثيله، إلا أنه وعبر هذا التمثيل، يظهر لنا وحدة وهوية عمل ما. إن الإحالة على فعل قابلية العمل للتمثيل يشكل جزءا من ماهيته وجوهره. وهذا يعني أن هذا العمل يبقى ثابتا على الرغم من التشوهات والتحويلات التي يمكن للتمثيل أن يلحقها به»¹.

إن حضور التمثيل بصورة ملحة، حسب غادامير، أفرزه علاقته بالعمل الفني نفسه وخضوعه لمعيار الاستقامة الصادر عنه، ويتبدى ذلك أيضا حتى في الحالة السلبية والقصى التي يتشوّه فيها العمل كلية. إن الوعي بالتشويه يعود إلى أن التمثيل يُفكر فيه ويُحكم عليه من حيث هو تمثيل للعمل الفني. ويملك التمثيل - من حيث كونه لا يتقيد بزمان ما وغير قابل للاندثار - خاصية تكرار الشيء نفسه؛ أي تكرار "المماثل"، غير أن التكرار هنا لا يفيد بالتأكيد تكرار شيء ما في أبعاده الحرفية، أي التكرار الذي يؤدي إلى الأصل. بل العكس، فكل تكرار هو

* أكد غادامير ضرورة إفراغ مفهوم اللعب من الدلالة الذاتية التي ألصقها به إيمانويل كانط وكذا شيلر، والتي هيمنت كذلك على كل الأبحاث الجمالية والأنثربولوجية المعاصرة.

Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit; p. 140. 1

بالأحرى تكرار أصيل حتى من العمل الفني نفسه¹. ويقصد بالتمثيل في هذا المستوى المحاكاة في بعدها الإبداعي. إن هذا التكرار هو الذي يجعل تلقي التجربة الفنية مفتوحة أمام الأجيال القادمة وتفتح أمامهم عالما وأفقا جديدا وتوسّع - من ثم - مدارك وأفق عالمهم وفهمهم لذواتهم في الوقت نفسه. معنى ذلك أن العمل الفني ليس عالما أو تجربة منفصلة عن تجارب هؤلاء الذاتية، فهناك نوع من الحوار بين هذا العمل ومتلقّيه. فهؤلاء في تلقي العمل الفني لا يواجهون عالما جديدا غريبا عنهم يفصلون فيه عن أنفسهم خارج الزمن وعن وعيهم العادي، أو يفصلون فيه عن وعيهم الجمالي، على العكس إنهم يكونون أكثر حضورا ويحققون فهما أعمّ وأعمق لذواتهم حين يلحون - من خلال العمل الفني - إلى هوية وذاتية الآخر باعتبارها عالما، «إن اللعب، في حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين أو من يلعب (...) إن الانبهار الذي يحققه اللعب بالنسبة لوعي من يلعب يشكل نوعا من الافتتان بالذات يدخل ديناميته الخاصة في الحركة المنبسطة». فهناك لعبة عندما يشارك فيها شخص ما بكل جدية، وعندما لا يتصرف كلاعب عادي، فإن هذا اللعب ينظر إليه على نحو غير جدّي. إن أناسا من هذا القبيل، هم أناس غير قادرين على إظهار جديتهم أثناء اللعب»².

إن الفن، في نظر غادامير، لعبٌ، لكنه لعب جادٌ له ضوابطه الذاتية المستقلة عن اللاعبين، وله سيادة عليهم، وله قواعده الخاصة، وهدفه تمثيل الحقيقة وإيصالها إلى المتلقي. هذه الحقيقة تحوّلت بدورها إلى شكل ثابت هو اللعب نفسه. وتمثّل اللعب في شكل ثابت يجعل إمكانية المشاركة فيه من قبل المتفرّج (متلقي اللعبة) ممكنة شريطة امتلاك هذا المتفرّج لوعي سابق محدّد لحدث اللعب.

«إن الذي يلعب يدرك بنفسه أن اللعب لا يمكنه أن يحقق كينونته الفعلية إلا بوجوده داخل عالم أهدافه محددة بصورة جدية. فاللاعب يدرك ذلك تماما، لكنه لا يريد التفكير في هذه العلاقة الجدية. لذلك فاللعب لا يكتمل ولا يحقق أهدافه إلاّ عندما يضيع فيه اللاعب»³. فالعمل الفني يُدخل في سياقه الاهتمامات الخاصة

1 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 140.

2 Hans - George Gadamer: *L'Art de comprendre*; Op.Cit; p. 64/65.

3 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 120.

للأفراد ليحتويها بخدائيرها مثله مثل اللعب الذي يستغرق المهتمين به وينسج حولهم عالماً جديداً بمعزل عن انشغالاتهم اليومية في حياتهم الخاصة؛ بحيث يصبح اللعب أو التجربة الفنية بمثابة حلم يمتدُّ للأفراد من واقعهم وتجاربهم المعيشة. إلا أن استغراق هؤلاء الأفراد أمام العمل الفني ليس استغراقاً سلبياً، فهم لا يقفون موقف المشاهد والمنفعل السلبي، لأن كينونتهم الحقيقية ووجودهم أمام الأعمال الفنية يكسب هذه الأخيرة بدورها حقيقة وجودها وسلطانها المعيارية. إن علاقتهم بالأعمال الفنية هي علاقة "المشاركة والحوار"، فالمأساة، كما قال غادامير: «لا توجد إلا عند عرضها، ولا وجود للموسيقى إلا عند عزفها، كما أنه لا وجود للنص إلا عند القراءة»¹، وبعبارة أخرى إن معنى هذه الأعمال لا يمكن أن يكون إلا من طبيعة اللموس والمادي، فالعمل الفني لا يمكن أن يُتناول معزولاً ولا يملك دلالة في ذاته؛ يقول غادامير: «إن العمل الفني في ذاته لا يمكن أن يكون سوى تجريد محض»². «وما نسميه عملاً فنياً، ونجعل منه موضوع تجربة جمالية، هو الذي يستند على تحقيق وتجسيد ما هو مجرد»³. فالنص لا يملك أي حضور أو دلالة فعلية دون سيرورات توطئة تمنحه أبعاده التصويرية وكل تحقيقاته. وتعدّ عمليات التحقق أو التجسيد هذه تأويلاً ما دام التأويل يعني، في أحد معانيه، إعادة الإنتاج، وهي إعادة تملك صلة وثيقة بالعمل المعاد إنتاجه، العمل الذي يجب على المؤول أن يمثله أو يؤدّيه أو يقرأه بحسب المعنى الذي يوجد فيه، محافظاً على وحدته وتماسكه⁴.

إن عملية الجدل في فهم العمل الفني تقوم على أساس من السؤال الذي يطرحه علينا العمل الفني نفسه، السؤال الذي كان سبباً وأصل وجوده. هذا السؤال يفتح عالم تجربتنا الوجودية لتلقي العمل الفني، وتندمج التجربتان في ناتج جديد هي المعرفة التي يثيرها فينا العمل الفني. إن هذه المعرفة ليست موجودة في العمل الفني وحده أو في تجربتنا وحدها ولكنها مركّبة جديد ناتج عن التفاعل والاندماج بين أفقنا والحقيقة التي يعبر عنها ويجسدها العمل الفني. هذا يعني أن الظاهرة الهرمينوسية تحمل في ذاتها الحوار ذي البنية سؤال/جواب. فعندما يطرح

Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit; p. 134.. 1

Ibid; p. 175. 2

Ibid; p. 102. 3

Ibid; p. 137. 4

التّص نفسه بوصفه موضوعا للتأويل، فهو يطرح سؤالاً على المؤول. وبهذا المعنى، فالتأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم، وفهم التّص هو فهم هذا السؤال وهو ما ينتج الأفق التأويلي¹. فبواسطة السؤال لا يمكن الحصول على إجابة فقط، وإنما على تأويلات متعددة ومتصارعة تقوم بإنتاج عالم التّص الخاص وتشكيل كينونته.

إن هذه التأويلات المتعددة ما كانت لتكون ممكنة لولا تجسّد تجربة المبدع في وسيط ثابت هو العمل الفني أو الشكل، الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة بينه وبين المتلقي «إن اندماج الحقيقة أو الوجود الكامن في العمل الفني يكون اندماجاً كاملاً لدرجة أن الناتج يكون شيئاً جديداً. وهذا الاستقلال الواضح للعمل الفني ليس استقلالاً معزولاً دون هدف، سوى المتعة الجمالية، ولكنه وسيط للمعرفة بالمعنى العميق. وتجربة المتلقي للعمل الفني تجعل هذه المعرفة ممكنة ويمكن المشاركة فيها»².

إن المضامين التي ينقلها العمل الفني للمتلقي، لا تملك دلالة في ذاتها، فهذه المضامين لا تُدرك إلاّ من خلال شكل يجسدها، ويعطيها كافة أبعادها الدلالية المحققة من خلال تمفصلات ممكنة، كما يعمل على تخيينها ضمن آفاق تأويلية مختلفة. فما ندركه عن دلالة هذا العمل، هو شكل وليس مادة، فلا وجود للعمل الفني في ذاته، بل إن إمكانية التدليل داخله لا تتم إلاّ من خلال منحه شكلاً يعطيه كافة تحققاته.

وعلى الرغم من تركيز غادامير على حقيقة ومضمون العمل الفني، إلاّ أنه التفت إلى أهمية الشكل. فالشكل عنده هو الوسيط الذي يحول الفنان من خلاله تجربته الوجودية إلى معطى ثابت، مما يجعلها تجربة مفتوحة على الأجيال القادمة. وبذلك أعطى غادامير لثبات الشكل الفني قوة ودينامية. فالشكل لا يثير المتعة الجمالية فحسب، بل هو وسيط للمعرفة بالمعنى العميق، وهي معرفة لم تكن ممكنة لولا تجسيد تجربة المبدع الوجودية في وسيط ثابت هو الشكل أو العمل الفني نفسه الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة، ويؤهل التجربة للتحوّل والتغيير. ذلك أن إمكانية التدليل وإنتاج معنى ما داخل العمل الفني أو أيّ واقعة ما، لا يمكن أن يتمّ

Ibid; p. 393. 1

Richard E. Palmer: *Hermeneutics*, Northwestern University Press 2
Evanston, 1969, p. 170/171.

إلا من خلال هذه الشكلنة ذاتها أو التحول إلى شكل، وهو أمر يخص جميع مكونات الحياة نفسها، «فكل نشاط لا يدرك ولا يتحدد إلا من خلال مثوله عبر شكل ما داخل الزمان وداخل الفضاء، فالحياة ذاتها لا تتحدد إلا باعتبارها خالقة للأشكال. لأنها شكل والشكل هو نمط الحياة»¹. يقول غادامير: «أسمي التحول إلى شكل أو (عمل) ذلك التحول الذي يعطي للعب الإنساني كينونته الفعلية وصورته التامة ليصير فنا. وبفضل هذا التحول يستطيع اللعب الإجابة عن فكرته بصورة تمكننا من إدراكه وفهمه في فرديته المحددة»².

إن لعبارة "التحول إلى شكل" دلالة جوهرية، فمن بين معانيها حسب غادامير؛ أن ما وُجد من قبل لم يعد له أثر حاليا، بل أيضا لا وجود حتى لما هو ماثل أمامنا الآن. فما يتم عرضه أو تشخيصه في العمل الفني هو الحقيقة الدائمة التي يعبر عنها هذا العمل³.

وإن الحقيقة التي يضمها العمل الفني، ليست ثابتة، بل هي حقيقة متغيرة من جيل لآخر ومن سياق تاريخي إلى سياق تاريخي مغاير طبقا لتغير آفاق المتلقين وتجاربهم. ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عمليتي الفهم والتأويل ممكنتين. وعلى هذا الأساس، فإن المعنى ليس محايثا للعمل الفني، بل هو حصيلة لما يضيفه المؤول أو متلقي هذا العمل إلى الوجود المادي الذي يميز هذا العمل. فالعلاقة بين المؤول والعمل الفني ليست علاقة فورية تدرك في أبعادها المباشرة، بل هي علاقة محكومة بكم هائل من أشكال التوسط (لغة وفن وتاريخ...). وتأويل العمل الفني استنادا إلى ذلك كله هو حصيلة العلاقات الممكنة وأشكال الحوار والتفاعل القائم بين النص والمتلقي. وما يبرر كل الإحالات الممكنة الرابطة بين العناصر المكونة للنشاط الهرمينوسي هو هذه العلاقات بالذات. لذا لا يمكن الحديث عن نشاط هرمينوسي إلا من خلال المشاركة والحوار القائم بين المؤول والنص. هذه المشاركة هي تداخل نسيج افتراضات النص وافتراضات

1 Henri Focillon: *Vie des formes*; PUF; 3 édition 1983; p. 2.

ذكره سعيد بنجراد: *السميانيات مفاهيمها وتطبيقاتها منشورات الزمن*، ص 148.

2 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 128.

3 Ibid; p. 129

المؤول. ينجم عن هذا التداخل استخلاص دلالات إضافية من طبيعة إيحائية وهي دلالات حاملة لقيم مغايرة لما هو معطى بشكل صريح داخل العمل أو الواقعة. هذه الدلالات يُسَلَّم ببعضها وي طرح بعضها الآخر جانبا، مما يضعنا أمام انتقاعات تأويلية من طبيعة سياقية. وتحيل هذه المشاركة الموجودة بين افتراضات العمل وافتراضات المؤول الخاصة إلى علاقة "الانتماء" التي تربط المؤول بالتراث.

إن هذه المشاركة التي تتطور بفعل جدل السؤال والجواب، هي ذاتها بؤرة لسيرورة تأويلية، وليست معطى مكتنف بذاته. ولا يمكن للتأويل أن يتوقف عند حدود التعيين المباشر للأشياء. فالتوسط حالة ضرورية مُسَلَّم بها ولا يمكن للإنسان أن يدرك ذاته والعالم في الآن معا بعيدا عن أشكال التوسط الإلزامي السالفة.

هذا التصور لدور الوسيط، سيحيلنا على تحديد آخر لمفهوم العمل الفني. فإذا كان العمل الفني عنصرا متوسطيا، فإن التوسط معناه إلغاء لمباشرة العلاقة بين الإنسان ومحيطه الخارجي. فأى تأويل (وأى سلوك) إنما يتم استنادا إلى معرفة أو أحكام وافتراضات مسبقة تُحدد للشيء - مادة التأويل - موقعه داخل سنن معين.

بناء على ذلك، فإن الوسيلة الوحيدة للإمساك بالعالم والذات تتمثل في هذا الوسيط الثقافي والدلالي. ومادامت عمليات الإدراك لا تتم بطريقة مباشرة، وإنما بأشكال تأويلية، فإن العمل الفني سوف يستند إلى سنن ثقافية مشتركة يتم إنتاجها انطلاقا من أشكال ثقافية وتاريخية تخزنها الذاكرة الجماعية (سلطة التراث والتقاليد كما سنرى)، بوصفها تسنينا، وتكثيفا لمجموعة من الممارسات الإنسانية الدالة.

إن الإمساك بالعمل الفني يتم عبر مستويات متعددة. فالذات المؤولة تخلق انطلاقا مما يوفره هذا العمل أنساقا لمعاني جديدة تتجاوز عبرها المعطى المباشر. وليس هناك من فعل تأويلي قادر على احتواء كل معطيات هذا العمل ضمن نظرة شاملة وكلية.

فإذا كان العمل الفني سيرورة دلالية توسطية ووسيط للتجربة الهرمينوسية، فإن هذه السيرورة تؤكد أن هناك معنى أولا، وهناك دلالات إضافية. فالمعنى الأول، هو الذي يشكل الأصل والمنطلق والعنصر الثابت، إنه البنية الأولية والبسيطة للدلالة، وانطلاقا من هذه البنية يمكن للمتلقي أن يولّد دلالات إضافية ذاتية؛ أي التسليم بإمكانية تحول المستوى الأول إلى مجرد عنصر داخل مستوى آخر وداخل سياق محدد.

إن المؤول يمرّ من المرحلة الأصلية؛ حيث الدلالة تدرك في أبعادها الحية إلى مرحلة التجربة المفكّر فيها؛ حيث الدلالة لا يمكنها أن تكون إلّا من طبيعة الثقافي.

ولإبراز تحققات العمل الفني التي يولدها الفعل التأويلي أو فعل التلقي، يضرب لنا غادامير مثالا "بالمسرح". فالتمثيل أو العرض المسرحي لا يصل ذروته، ولا يملك دلالته الحقيقية إلا بحضور الجمهور. إن الممثلين يلعبون أدوارهم كما يحصل في أيّ لعب، ويعني اللعب هنا التمثيل، غير أن اللعب نفسه ليس إلّا المجموع الذي يؤلفه اللاعبون والمتفرجون، وفي الواقع فإن من لا يشارك في اللعب ويكتفي فقط بالمشاهدة والتعلّي، هو الذي يحسّ ويتذوّق بالطريقة الأكثر أصالة، فإليه تعرض وتمثّل هذه اللعبة بالصورة التي يسعى ويطمح إليها ويقصدها، أما الممثلون فإنهم لا يؤدّون أدوارهم فقط كما هو الحال في أيّ لعب، بل إنهم يلعبون دورهم ويقدمونه تمثيلا للمتفرج، فطريقة مساهمتهم في اللعب ليست محدّدة بواقع اندماجهم أو ضياعهم فيه بصورة كلية، بل من واقع لعبهم لدورهم لأجل مجموع العرض الذي يجب أن يضيّع فيه المتفرجون، وليس اللاعبون. إن الأمر يتعلق بتغيير كلي للاتجاه الذي يتلقاه اللعب باعتباره كذلك خاصة عندما يتحول هذا اللعب إلى فرجة أو عرض. فالمتفرّج يأخذ مكان اللاعب؛ لأن من أجل هذا الأخير يُلعب اللعب، وليس من أجل اللاعب. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن الممثل لا يمكن له هو الآخر أن يفهم ويدرك معنى المجموع الذي يؤدي ويتقمّص فيه دوره أثناء قيامه بالتمثيل. إن للمتفرج مبدئيا أسبقية، مادام اللعب موجّها إليها. لذا من البديهي أن يحمل في ذاته محتوى دالاّ لا بدّ من فهمه، والذي يمكن لهذا السبب، أن ينفصل ويستقلّ عن سلوك الذي يلعب. والحقيقة، أن الأشكال، في عمقه، يلغي هنا التمييز بين الممثل والمتفرّج فالحاجة إلى بلوغ اللعب ذاته في أبعاده ومحتوياته الدالة يكون متطابقا بالنسبة للطرفين، أي التفاعل بين الممثل والمتفرج¹.

إن دور المبدع في العمل الفني شبيه بدور اللاعب في اللعبة، فكلاهما بدأ بمحاولة تشكيل تجربته الوجودية انطلاقا من وسيط ثابت له قوانينه الذاتية، هذا الوسيط هو الشكل الفني أو اللعبة أو النص عامة، وهو الذي يجعل عملية التلقي ممكنة. إن العمل الفني واللعبة، يجعلان المبدع واللاعب نقطة انطلاقهما وينتهي معاً عند التلقي أو

المشاهد. وإن هذا الأمر «يعني أن تمثيل الفن يعد تبعا لماهيته مُتَّجِها إلى شخص ما، حتى عندما لا يوجد هناك من يستمع أو يشاهد»¹؛ ذلك أن النظر إلى العمل الفني في ذاته لا يعدّ إلا عملية تجريدية تحققها يكمن في فعل القراءة. هذا الفعل، بما هو تجسيد، هو المدخل الرئيسي نحو خلق سلسلة من الأنساق التي تقوم بتنظيم مجموعة من القيم في أشكال محددة في الزمان والمكان؛ أي مجموعة من العلاقات بين العمل ومتلقيه، وهذه العلاقات هي ما يحكم أنماط الإدراك المختلفة للعالم.

إن الذات القارئة هي التي تقوم بالتجسيد؛ أي تحيين مجمل معطيات الموسوعة الثقافية والتراثية والأحكام المسبقة وفق حاجات يفترضها النص أو العمل الفني. يقول غادامير: «إذا تبين أن كينونة العمل الفني هي اللعبة التي لا تكتمل إلا في الاستقبال الذي يخصصه له المشاهد أو المتلقي، وجب أن نستنتج أن كل الأعمال الأدبية لا يمكن أن تجد اكتمالها إلا في القراءة. ولذلك يمكن القول عن النصوص بصفة عامة إن تحويلها من أثر لا معنى له إلى معنى حي لا يتم إلا عن طريق الفهم، الشيء الذي سيدفعنا إلى التساؤل الآتي: هل ما تمّ تطبيقه على العمل الفني يمكن أن ينطبق كذلك على النصوص عامة، حتى تلك التي لا يمكن إدراجها في خانة الأعمال الفنية؟ لقد رأينا أن العمل الفني لا يتحقق ولا يكتمل إلا في التمثيل الذي يعطى له. كما أننا كنا مجبرين على القول إن كل الأعمال الفنية الأدبية لا يمكن أن تجد اكتمالها إلا في القراءة. فهل هذا أيضا يصحّ بالنسبة لفهم كل النصوص؟ هل يكتمل معنى كل النصوص فقط في الاستقبال الذي يخصصه لها كل من يفهم؟ بمعنى آخر، هل يكون الفهم ضروريا لتحقيق معنى نص من النصوص تماما كما يكونه الاستماع بالنسبة إلى الموسيقى؟ هل يمكننا أيضا أن نتحدث عن الفهم عندما نتصرّف تجاه معنى نص من النصوص بحرية أكبر مما يقوم به الفنان تجاه نموذج»².

تاريخية الفهم بوصفها مبدأ هرمينوسيا

إن التأويل، حسب غادامير، حدث في التاريخ يتم فيه تفاعل النص والمؤول والذات والموضوع تفاعلا متبادلا. وفي كل عملية فهم، وهي المسار الطبيعي، نحو

Ibid; p. 128. 1

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; Page 183. 2

إطلاق العنان لسيرورة التأويل، لا بدّ من استحضار قوانين النص وقوانين السياق. وفي هذه السيرورة، يكون للأحكام المسبقة دور رئيسي، كونها تشكل الكون الوحيد الذي يجعلنا منفتحين على العالم والنص معا. إنها الأساس والمنطلق المباشر لقدرتنا على التجربة والإدراك. ويعمل التأويل بوصفه سيرورة توسطة، تعطي للنص أبعاده الملموسة وكلّ تحقيقاته، على سدّ الفجوة أو الهوة التي تفصل ماضي النص عن حاضره. ويكون للمؤول الدور المحوري في عقد هذه الصلة. وربما تكون هذه الفكرة هي النقطة الأساسية التي استند إليها النشاط الهرمينوسي عند غادامير، وهي الفكرة التي تبني على مفهوم التوتر بين أفقي الماضي والحاضر والنص والمؤول ولهذا التوتر علاقة بالتاريخ. وتعتبر الدائرة الهرمينوسية المنطلق الأساس في عملية الفهم والتأويل، لأنها هي التي تمنح النص تأطيره السياقي انطلاقا من حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والكلي للنص. فهي تدور حول ثلاثة أقطاب؛ المؤلف التاريخي، والمؤول الذاتي، والنص في معناه الكلي. وهي دائرة يؤطرها السياق التاريخي والثقافي، وكل سؤال فيها يؤدي إلى سؤال جديد في إطار سيرورة تأويلية تقتضي وتتطلب الحوار والتفاهم من أجل امتلاك النص تاريخيا وثقافيا.

الدائرة الهرمينوسية ودور السياق في تأويل النص:

إن التخلص من التأطير السياقي السيئ للنص ومن تحريفه وقراءته في سياقه الأصلي، مثل أحد الثوابت المرجعية التي قامت عليها الهرمينوسيا التقليدية الألمانية. وقد تُرجمت هذه الثوابت بصورة واضحة في هرمينوسيا شلايرماخير حيث نجد عنده أن تأويل أي نص يقتضي الاستناد إلى السياق اللغوي الأصلي. فإذا أردنا إدراك النص في مصداقية دلالاته الأصلية، فينبغي رؤيته بوصفه تجليا للحظة إبداعية وإعادة توطينه وتوظيفه داخل شمولية السياق الروحي للمؤلف. وقد أكد ديلتاي هذا الإجراء الهرمينوسي بواسطة تخصيصه للفهم التأويلي من جهة كونه يستند إلى ثلاث سيرورات هي:

النقل وإعادة البناء وإعادة التحريب. إن الهرمينوسيا في ظل هذا الفهم تحاول إعادة بناء النص أثناء القيام بعملية التأويل وإعادة تحريب معناه الأصلي عن طريق انتقال مؤول هذا النص من سياقه الثقافي الخاص إلى سياق النص المعاد بناؤه.

إن الهدف الهرمينوسي عند شلايرماخير وديلتاي يقتضي تحركاً سياقياً يضرب عرض الحائط كل ما يتعلّق بالمسافة الهرمينوسية؛ بحيث يكون بإمكان القارئ أن ينتقل بسهولة من سياق تاريخي إلى آخر. لكن أعمال هايدغر وغادامير بعده قدّمت انتقاداً لهذه الفكرة. فبرأي هايدغر؛ «نكون كلنا مأسورين في سياقنا أو أفقنا التاريخي الخاص. وشروط فهمنا وتأويلنا تكون محددة تاريخياً تماماً مثل شروط وجودنا. فهذه الشروط التاريخية تحدد تناهي فهمنا بحيث لا يعود هناك أمناً منفذاً للتعالي عن دائرة التناهي هذه. إن دائرة الفهم المطوّق أو المحاصر بالتاريخ هي ما يعرف بالدائرة الهرمينوسية»¹. وإذا أردنا تأويل نصّ ما وفهمه فإن ذلك لا يخرج عن نطاق هذه الدائرة لأنها هي التي ترسم الأفق التاريخي لوجودنا الخاص. كما أنها الأساس الذي يركّز عليه كل فهم ما للنص. إنها حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والمعنى الكلي للنص. إننا نحاول أن نفهم الكل وندرکه انطلاقاً مما قد تبدّى لنا فهمه بالفعل من مجموع الأجزاء. وقد وظف غادامير مفهوم الدائرة الهرمينوسية، حيث انصبّ اهتمامه الكلي على الذات المؤوِّلة وأشكال فهمها للنص؛ من حيث كون هذه الذات والفهم معاً مربوطان ومحاصران بالسياق ومتوقّان عليه. فهو يرى أن ليس بإمكان أيّ مؤول التعالي على سياقه الخاص الذي ساقه إليه تاريخه وتراثه. وقد دافع عن هذه الفكرة في مقابل فكرة الذات المؤوِّلة المتحررة من السياق، وهي فكرة كانت عملية ومعمول بها في الهرمينوسيا الرومانسية؛ إذ تقضي بأن الذات المؤوِّلة تستطيع الانتقال إلى أيّ سياق مهما كان، دون أن يفرض سياقها الخاص أيّ إكراه على هذا الانتقال. وقد اصطلح غادامير على هذه الفكرة "الادعاء التاريخاني الساذج"؛ أي الادعاء الذي يقضي بأن نتوغل ونتسرّب إلى روح العصر، ونسلخ بالمقابل عن أفكارنا ومعارفنا ونفكر بأنكاره ومعارفه ونقدم نحو الموضوعية التاريخية². وقد أبان غادامير إلى أن هذا التصور لمفهوم التأطير السياقي كما تم تجسيده في الهرمينوسيا الرومانسية يستند إلى اعتقاد أساسي مفاده، أن العقل البشري يمكن أن يجرد نفسه من كل الأحكام والافتراضات المسبقة ويتحول إلى عقل مطلق وكامل الموضوعية. لكن القول بالعقل المطلق هو ما يرفضه غادامير، لأن العقل بالنسبة إليه، «لا يوجد إلّا في حدود ملموسة

T.K Seung: *Semiotics and thematics in hermeneutics*; Op.Cit; p. 172. 1

Ibid; p. 172. 2

وتاريخية؛ أي أنه ليس مالكا زمام أمره بل يظل متوقفا دائما على السياقات والظروف التي يشتغل فيها ويمارس فيها فعله»¹.

إن ما يثير الانتباه في الفكرة التي تبنتها الهرمينوسيا الرومانسية بشأن العقل المطلق والتجرد من كل الأحكام المسبقة، هو ما تنطوي عليه هذه الفكرة من ادعاء بأن لنا الحرية المطلقة في التخلي عن تصوراتنا وأحكامنا المسبقة وتبني أحكام الآخر والانخراط فيها بصورة كلية.

إن الأحكام المسبقة تشكل عناصر أساسية ومتنوعة في الفهم، وهي عناصر مرهونة ومتوقفة في طبيعتها على سياقنا التاريخي لأنها معطاة ومحددة بهذا السياق. بمعنى أن الارتباط السياقي لمختلف التأويلات التي نسند لها نص ما وبالتالي فهمه، يعود أساسا إلى الارتباط السياقي لافتراضاتنا وأحكامنا المسبقة، «إن الحكم المسبق لا يعني مطلقا الحكم الخاطئ، على العكس، إنه يستلزم إمكان تقويم إيجابسي أو سلبي، وللحفاظ على هذين التقيمين ينبغي العودة بالمفهوم إلى أصوله اللاتينية Praejudicium التي تعني "أحكام مشروعة". وهذا يتعد كثيرا عما ألصقته به فلسفة الأنوار التي قامت باختزال المفهوم وأصبح عندها يدل فقط على الحكم غير المتأصل»². إن حديث غادامير عن أهمية وتأثير الأحكام المسبقة ودورها في بناء النص، لا يعني أكثر من كونها وصفا لما يحدث دائما وبصورة ضرورية أثناء قيامنا بعملية الفهم. وبما أنه يتعين على المؤول أن يقارب كل النصوص باستناده إلى الأحكام المسبقة التي يخوضها له السياق التاريخي، فإن من حقّه أن يلجّ في طلب الملائم من هذه الأحكام. بمعنى آخر، إن السيرة التأويلية التي يصفها غادامير انطلاقا من تصورات المسبقة، تتضمن التحديد الدائم للمشروع الذي يحافظ على حركة الفهم والتأويل. فأي مؤول يريد أن يفهم يكون عرضة للوقوع في الأخطاء الناجمة عن التصورات المسبقة التي لم تخضع لاختبار وتجربة الأشياء ذاتها. وتكمن المهمة الثابتة للفهم في صياغة الخطط المضبوطة للشيء والخاصة به، وهذه الخطط من حيث هي برامج تمثل أفكارا مسبقة لا يتوقع إثباتها إلا من الأشياء ذاتها. يلزم الاعتراف إذن، أن المؤول لا يصل مباشرة إلى النص بالاستناد إلى تصور مسبق، بل عليه أن

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 297 1

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 291/292. 2

يخضع كلّ تصوراته المسبقة للتجريب بالتساؤل عن مشروعيتها؛ أي عن أصلها وصلاحيتها، «فالفهم الذي يتم بواسطة وعي منهجي يجب أن يعكف ليس على منع التصورات المسبقة الخاصة فقط، بل على الوعي بها، لأجل مراقبتها وتأسيس الفهم الصحيح على الشيء ذاته، وهذا ما يعنيه هايدغر عندما يلحّ على تأسيس محور البحث على الأشياء ذاتها، وذلك عبر إبراز بنية الأفكار المسبقة»¹.

إن التوتر الدائم بين ألفة النص وغرابته كفيل بإظهار الأحكام المسبقة الملائمة المشروعة وغير المشروعة على حدّ سواء. والمقياس الذي يمكن أن نميز بمقتضاه بين غير المشروع من هذه الأحكام والمشروع يعود إلى الأشياء ذاتها. فالأحكام المسبقة غير المشروعة، تكون كذلك لأنها لا تملك في ذاتها قدرة تمكنها من الكشف عن طبيعة الأشياء ذاتها كما تودّ حقيقة. وعندما تصبح أحكامنا المسبقة غير مشروعة يتعيّن علينا مراجعتها مرارا لتصير في النهاية ملائمة ومنسجمة مع الأفق التاريخي. لذلك يشكل تأويل النص سيورة متواصلة من المراجعات والتقويمات حتى يتمكن من توليد ما أسماه غادامير "وحدة المعنى"².

يقول غادامير: «إن ما يتعلق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلقة بالسلطة وأخرى بالتسرع هو في الواقع الشرط الأساسي الذي انطلقت منه فلسفة الأنوار، وهو الشرط الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبة الوقوع في أي خطأ؛ (...). بمعنى أن التسرع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل، وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن استخدام عقله. مما يجعل التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل»³.

Ibid; p. 290. 1

Ibid; p. 288. 2

Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit; p. 298. 3

ينتقد غادامير هنا بشكل غير مباشر إمانويل كانط الذي جعل من التمرّد على السلطة (نقده للرقابة على المستوى السياسي ونقده للسلطة الدينية) المبدأ الرئيسي للعقل، لأن العقل يتخذ سلطته على الحكم والنقد من ذاته، أي من ملكته النظرية بنقد الأواصر الميتافيزيقية، ومن ملكته العملية باستعمال حر ووجيه وعمومي للسلوك العقلاني كما جاء في رسالته "ما هي الأنوار؟". غادامير يقلب المعادلة عندما يرى في السلطة ليس وسيلة للقهْر أو الإذعان، مثل سلطة التراث، ولكن الاستعمال الوجيه لحقائق ماضية في سبيل إنارة مشكلات راهنة، والعكس أيضا، استعمال لتأويلات حاضرة وفعالة قصد إنارة

إذا كانت فلسفة الأنوار تنظر إلى الأحكام المسبقة من منظور سلبي، بحيث نجدها تؤكد أن المعرفة العلمية والموضوعية، هي المعرفة الحالية والمتحررة من الأحكام المسبقة. فإن غادامير يرى أن قراراتنا لا تستطيع أن تشكل وجودنا بالقدر الذي تشكله أحكامنا المسبقة. وهذه صياغة استخدمها ليعيد مفهوم الحكم المسبق المشروع والإيجابي إلى الواجهة وإلى مكانه بعد أن حرقه الاستعمال اللغوي لعصر الأنوار. ويبدو أن مفهوم الحكم المسبق لم يكن له المعنى الذي ألحق به أصلاً. فالأحكام المسبقة لا تكون غير مسوغة ومغلوبة بالضرورة بحيث تشوه الحقيقة حتماً. إن تاريخية وجودنا تقتضي أن تمثل الأحكام المسبقة بالمعنى الحرفي للكلمة التوجيه الأولي والمباشر لقدرتنا كلها على التجربة. وببساطة نقول إنها انتقاعات سياقية يمكننا من خلالها أن نجرب شيئاً ما بحيث يكون لما نواجهه معنى.

لقد أعاد غادامير النظر في مفهوم الحكم المسبق من خلال إعادته الاعتبار لمفهوم السلطة والتراث حيث يقول: «إن إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، هو المسار الجوهري الذي شكل نقطة انطلاق الإشكالية الهرمينوسية، الأمر الذي جعلنا نهتم أكثر مما مضى بالحكم المسبق خلافاً لما كان عليه عند فلاسفة الأنوار I'Aufklärung الذين قللوا من قيمته. حيث اتضح أن ما كان يقدم نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي للعقل المطلق على أساس أنه حكم مسبق محدود ومحتزل، إنما هو في الواقع شيء ينتمي إلى الحقيقة التاريخية نفسها. فإذا ما أردنا أن نكون منصفين تجاه الخاصية التاريخية الإنسانية المتناهية، فلا بدّ من إحياء وإعادة الاعتبار، بصورة أساسية، لمفهوم الحكم المسبق، ولا بدّ من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة. فبالنسبة لهرمينوسيا تاريخية فعلية، فإن السؤال المركزي والأساسي من منظور نظرية المعرفة، يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: على أي أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ بل ما الذي يميز بين الأحكام المشروعة عن غيرها وهي أحكام لا عدّ لها، والتي أصبح من مهمات العقل النقدي تجاوزها؟»¹.

المناطق الحالية من النصوص الغابرة. عكس ما يظن البعض لم يكن غادامير تقليدياً عندما تحدث عن سلطة التراث ولكن حديثاً لأنه كان يدعو إلى تعامل عقلاني مع الماضي، أي الحيلة والحذر في استعمال تراثاته، والسيرورة به، معه وضدّ وثوقياته ومنطلقاته.

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 298. 1

اقترن مفهوم الحكم المسبق، منذ عصر الأنوار، بالتسرع في التوصل إلى الأحكام والثقة بالسلطة الإنسانية من دون استحقاق. لذا لا بدّ من مراجعته وإعادة تقويمه. وحينما تحاول الذات المؤولة تقويم هذا الحكم المسبق، فإنها بالمقابل تقوّم التراث والسلطة معا.

تولد عند هذا الموضوع مشكلة واضحة؛ كيف يتأتى لهذه الذات التمييز بين الأحكام المشروعة والأحكام غير المشروعة؟ يؤكد غادامير أن من الممكن تحقيق ذلك من خلال "الانضباط المنهجي للعقل"، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم لقيمة السلطة والتراث. ويرى أن السلطة تعد مصدر أحكام مسبقة ومصدر حقيقة، في الآن معا، بحيث أنها تشاركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم والاعتراف بتفوقها على أحكامنا ورؤانا، حينما يستدعي الأمر ذلك؛ فمن غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدرا للحقيقة وهذا ما تجاهلته فلسفة الأنوار عندما حطّت من شأن كل سلطة بصورة مطلقة (...). فالحكم المسبق الذي رسخته هذه الفلسفة، لا يقتصر فقط على الخط من شأن السلطة برمتها، بل إنه أدى كذلك إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه. فعلى أساس المفهوم التنويري للعقل والحرية تحول مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل؛ أي إلى الطاعة العمياء، (...) إلا أن شيئا كهذا لا يكمن بالضرورة في جوهر السلطة. بالتأكيد إن السلطة تكون في البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجدد علتها في الخضوع والتخلي عن العقل، إنما في الاعتراف والمعرفة (...). ومن هذه الناحية فهي عمل من أعمال العقل الذي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته. إن السلطة في معناها الصحيح والحقيقي شيء لا علاقة له البتة بالانصياع الأعمى للأوامر. نعم، إن السلطة لا تملك علاقة مباشرة بالطاعة والخضوع، إنما بالمعرفة¹.

إن السلطة التي تطرح نفسها للمعالجة هنا هي سلطة التراث Tradition، «فحقيقة العادات الاجتماعية مثلا كانت وستبقى على نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل المتوارث. هذه العادات تؤخذ بحرية لكنها لم تُنجز ولم تؤسّس عبر الفهم الحر ولا تجد أسبابا لسلطتها من خلال الفكر الحر وهذا هو

بالضبط ما نقصده بالتراث»¹؛ وعناصر هذا التراث، بما فيها العادات الاجتماعية، هي بمثابة انتقاء تأويلي، يحدد للتأويل حقوقه ومصادره، ويفرض عليه قيوداً سياقية تدرجه ضمن كون متناه، منتج لرقابة لها أبعادها الثقافية والتداولية، وهي رقابة تتحكم في مجموع الأنساق التأويلية الناتجة عن حركة دلالية ما. إن هذه العادات، هي انعكاس للممارسة التأويلية بأبعادها التداولية؛ وهي ممارسة تعطي للقارئ/المؤول الحق والحرية في اختيار مدلولات ثقافية وتاريخية دون غيرها؛ «لأن التراث، في الحقيقة، هو دائماً من ممكنات الحرية والتاريخ نفسه»². كما أن وجودنا المتناهي تاريخياً يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائماً ما تتحكم بممارستنا وسلوكنا. ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل النقل. ولا شك في أن هذا يعدّ دليلاً ظاهرياً على وجود وعي تاريخي محدود لدى الناس جميعاً، «فالتراث من حيث الجوهر هو خزان وحفاظ مثل أي شيء يساهم بفعل ما أثناء التحولات التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل التي تتميز بالطبع بالتستر وعدم الإلحاح. وينطوي على ذلك حقيقة أن ما هو جديد، أي المخطط له، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل، لكن هذا مجرد مظهر. فحتى عندما تتحول الحياة تحولاً عاصفاً كما في الأوقات الثورية، فإن هذا التحول المزعوم للأشياء كلها يظل محتفظاً بالكثير مما هو قديم، أكثر مما يعرف المرء، ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعالية جديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو سلوك مستمد من الحرية، لا يقل حرية عن الانقلاب أو التجديد»³.

إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إليه عبر التاريخ، ولا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، ولا يستطيع أن يتحول للماضي ويشاركه ليفهمه فهماً موضوعياً، لأن التراث والعادات التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي التي تشكل وعينا الراهن، إن الإنسان يعيش في إطار التاريخ. ولتاريخية التأويل علاقة حميمة مع الزمن ومع الجوهر الزمني للإنسان. فالزمنية معطى

Ibid; p. 302. 1

Ibid; Page 302. 2

Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit; p. 303. 3

هرمينوسي غير قابل للاختزال، والمعنى لا يقدم هكذا دفعة واحدة، وبصورة فورية، لأن زمنية الفهم تتدخل بشكل مباشر في إعادة بناء المعنى، انطلاقاً من استحضار المسافة الزمنية بوصفها عنصراً مغذياً وبانياً للسيروية التأويلية والتواصل المستمر مع التراث، «فلم يكن هدف تصرفنا الحقيقي إزاء الماضي الذي نمارسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث والتحرر منه، بل إننا نظل متواصلين بلا انقطاع مع الموروث، وهذا التواصل لا يجبرنا على التفكير فيما يقوله الموروث باعتباره شيئاً آخر غريباً، إنما هو دائماً شيء ينتمي إلينا، إنه مثال وردع في الآن نفسه، وتعرف على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا التاريخية اللاحقة بصفته تعرفاً، إنما بصفته نزوة آنية للموروث، خالية من أي تحيز»¹.

إذن، فلا يبدأ فهمنا للتاريخ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية، لأن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة، وهو محكوم بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. وبذلك يكون كل فهم وكل تأويل تاريخياً ولا يوجد فهم وتأويل مطلق، لعدم إمكان الانفكاك عن الأحكام المسبقة المتغيرة جبرياً بتغير السياقات، لأن السياقات التاريخية متغيرة بصورة قطعية.

إن معالجة النصوص التراثية تتطلب وعياً بالمسافة الزمنية التي تفصلها عن اللحظة التي تنتمي إليها، وهذا الوعي بالمسافة يشترط الانتساب إلى التراث ليحصل الفهم. فالمسافة الزمنية التي تفصل المؤول عما يريد تأويله تظل قائمة بوصفها مدخلاً أساسياً للوعي الاغترابي.

ليست المسافة الزمنية هوة ينبغي تخطيها وتجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في واقع الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل والمكان الذي يتخذ الحاضر أصلاً له، «فالتخاذ المسافة ليس مجرد إجراء خارجي يقوم به المؤول، كما أنها ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه وذلك بين لغة زمن ومكان محددين؛ أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد

وقابل للاستعادة الهرمينوسية ضمن شروط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها كما أن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة»¹.

إن المسافة تعدّ شرطا أساسيا في إنتاج وتداول فهم وتأويل موضوعيين للنص، حيث تساهم في تأطيره سياقيا، ولهذا التأطير صلة وثيقة بالبعد التاريخي. إنها إذن، تجسد مهمة من مهام التأويل الفعلية المتمثلة في البحث عن الظرف والشروط التاريخية البانية للفعل التأويلي. إذ أن «من بين الأمور والغايات التي تستهدفها الهرمينوسيا هي مقاومة البعد الثقافي ويمكن لهذه المقاومة أن تدرك ذاتها عبر تصورات زمنية خالصة، أي كمقاومة للابتعاد أو الإقصاء الممتد عبر القرون أو عبر تصورات هرمينوسية حقيقية؛ أي كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته. بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النص. بهذا المعنى يقرب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة أو يساوي بينه وبينها أو يجعله معاصرا وممثالا لها. وهذا يعني، حقيقة، أن التأويل يحول ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملك لديها»². وفي إطار الحكمة الهرمينوسية القائلة بتناهي فهمنا التاريخي، يقترح غادامير مبدأ يعدّ رقما أساسيا في المعادلة الهرمينوسية، إنه مبدأ الوعي بتاريخ الفعلية أو تاريخ التأثير L'histoire de l'efficience الذي يحاول إدماج النص في السياق التاريخي المحدد له.

لا يهدف غادامير في ممارسته الهرمينوسية إلى تخطي عامل المسافة، بل يضعها في قلب العملية التأويلية والمدخل الأساسي للحديث عن اندماج الآفاق، في إطار سيرورة يحكمها مفهومه "الوعي بتاريخ الفعلية" أو الوعي المندمج في السيرورة التاريخية؛ «إن الوعي الخاص بتاريخ الفعلية هو امتلاك للوعي بالموقف التأويلي»³؛ هذا الامتلاك التأويلي يمكن الذات المؤولة من إدراك العالم وكذا فهم وإدراك نفسها. ففهم وتأويل التصوص ليسا فقط مسألة علم ولكنهما أيضا حصيلة أو

Pierre Gisel: «Le conflit des interprétations» *Esprit* n° 9; Novembre; 1970; p. 779.

Paul Ricoeur: *Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique*; II. Collection *Esprit* Seuil; 1986.; p. 153.

Ibid; p. 323.. 3

خلاصة تجربة عامة اكتسبها الإنسان في العالم. ففعل الكائن تاريخي، لأنه يتوازى مع راهنية الذات، وليست إلا الذات التي يمكن أن تسحب من اللغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم أو لا تجد إمكانية لاستعادة معانيها المكتوبة، فهي لغة تظل خارج تاريخ الفعل. وعليه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذات بوجودها الحقيقي البعيد عن كل نفعية ومباشرة، ثم إن «عالم النص هو الذي يحث القارئ السامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النص وتطوير ذاته بالتخيل، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته الخاصة»¹. ولأن النص موضوع للتغاير، فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى اللغة إلا عبر إيجاد أفق للتلقي بوصفه اعترافاً للذات المؤولة بتمثلاتها، ليكون من مهام الهرمينوسيا «الكشف عن المضمرات الأنطولوجية للاستعمالات الداخلية الموضوعية تحت عنوان تأويل الذات»². فكل تأويل للعالم والنص هو تأويل للذات لأنه كشف للحقول الدلالية والمنابع المغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم هو فهم تاريخي، فقط لأن للذات تاريخاً.

إن المسافة لا تلغي الانتماء إلى التاريخ، ذلك أنه ليس لدينا إمكانية لمعرفة شاملة وكلية لوجودنا الاجتماعي، فنحن في كل الحالات إزاء أحد اختيارين: إما التناهي، وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل أو تاريخ الفعل، كما هو عند غادامير لا يمارس تأثيره بشكل سليم إلا داخل اختيار التناهي، وهذا يعني أن المسافة نسبية كما أنها لا تقوم إلا داخل رابطة الانتماء.

من ثمة يصبح التأويل سيروية لتجاوز اغتراب الذات المؤولة وإعادة توطينها في عالم النص (التراث والتقاليد) بعيداً عن كل الإكراهات التي تضاعف هذا الاغتراب؛ «إذ على الرغم من التعارض الكبير بين الانتماء واتخاذ مسافة، فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في ذاته على عنصر المسافة، كما أن تاريخ الوقائع هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من البعيد، أو بمعنى آخر إنه الفعالية أو التأثير في المسافة. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخريّة، أي التوتّر بين القرب والبعد، والتي هي أساسية للوعي التاريخي»³. يتأسس التأويل إذن،

1 Paul Ricœur :lectures III, Aux frontières de la philosophie. Seuil; Paris; 1994; p. 300.

2 Paul Ricœur: *Soi - même comme un autre*; Seuil; Paris; 1990, pp. 345.

3 Paul Ricœur: *Du Texte à L'action*, Op.Cit; p. 99.

انطلاقاً من التوتر الكائن بين البعد والقرب، أي بين الألفة والغربة، لكن التوتر الذي يهدف إليه غادامير لا علاقة له بالتوتر السيכולوجي كما كان يشغل آلياته شلايرماخير، فهو بالأحرى دلالة وبنية التاريخية التأويلية، لأن التأويل يلتبس وضعية الوسيط بين الألفة والغربة؛ فالمؤول يتنازعه انتماءه إلى تقليد أو سياق معين والمسافة الكائنة بينه وبين المواضيع باعتبارها حقلاً لأبحاثه واستقصاءاته. «إن ما يحققه وعينا التاريخي دائماً هو عدد من الأصوات التي يتردد فيها صدى الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات: وهذا ما يشكل جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر بجزء منه. إن البحث التاريخي الحديث نفسه ليس بحثاً فحسب، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث فنحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة، إنما نصنع نحن أيضاً تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يرتفع منها كل مرة صوت جديد يتردد فيه صدى الماضي»¹. فالفعل التأويلي، هو حوار متجدد بين الماضي والحاضر، وهو حوار يقوم على آلية الفهم العميق للنص. بهذا الفهم تصبح المهمة الحقيقية للهرمينوسيا، حسب غادامير، هي تجاوز اغتراب الوعي الإنساني سواء كان موضوع هذا الوعي هو الفن أو الدين أو التاريخ، أو أي ظاهرة إنسانية تحتاج إلى الفهم والتأويل لتصبح مألوفة في عالمنا. كما أن تجاوز هذا الاغتراب انطلاقاً من الفعل التأويلي، يعني أن يصير صوت الماضي مألوفاً بالنسبة لنا خاصة حينما ندرك الدور الذي أنيط به تاريخياً. وبالتالي يندمج في عالمنا لتحقيق نوع من الانتماء باعتباره عنصراً شامدا على تاريخنا وتقاليدهنا وأعمالنا الفنية. وبذلك يكون تجاوز اغتراب الوعي الجمالي هو نوع من تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. بالإضافة إلى هذا، «هناك مؤشر آخر دال على جدل الانتماء (المشاركة) والمسافة يقدمه مفهوم اندماج الآفاق. وحسب غادامير، إذا كان شرط تنهاى المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تخليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التنهاى يمكن أن يكون شيئاً آخر غير كونه منغلقة في وجهة نظر ما. فحيثما يكون سياق ما، يكون هناك أيضاً أفق قابل للتقلص أو التوسع»².

Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit; p. 305/306. 1

Paul Ricœur: *Du Texte à L'action*, Op.Cit; p. 99. 2

اللغة وسيط للتجربة الهرمينوسية

إن السيرورة الهرمينوسية عند غادامير هي في نهاية المطاف سيرورة تتأسس على ما هو لغوي لذا نجد أن الإشكالية الخاصة بالفهم عادة ما تصنف ضمن مجال القواعد والبلاغة، والسبب في ذلك يعود إلى كون اللغة هي الحقل الذي ينظم العلاقة بين المؤولين وموضوعات تأويلهم، «وليس من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية ومحاولة إتقانه فنياً - وهذا هو موضوع الهرمينوسيا - تنتمي تقليدياً إلى حقلي النحو والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يتم فيه تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشيء»¹.

وعلى هذا النحو تصبح السيرورة اللغوية في أبعادها السياقية الامتياز الأساسي الذي يستطيع فكّ سنن كل تفاهم ذي طبيعة صعبة أو مشوشة، خاصة عندما يتعلق الأمر بوجود لغتين متباينتين. فهذه السيرورة، هي التي تسهّل عملية التبادل والتواصل بين هاتين اللغتين، ويكون ذلك بفعلي الترجمة والنقل شريطة احترام المعنى في النصوص الأصلية، فالترجم ليس حراً في ترجمتها وفق هواه الخاص، «إن مهمته تتمثل في نقل المعنى المراد فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه الشخص المحاور. طبعاً، هذا لا يعني أنه يُسمح للمترجم أن يخون المعنى الذي ارتآه المؤلف. بل العكس، ينبغي أن يكون هذا المعنى محفوظاً، ولكن بما أنه ينبغي أن يُفهم في ظل لغة أخرى، فإنه من الضروري أن يُشكّل ويصاغ بطريقة أخرى. لهذا، فإن كل ترجمة هي في حد ذاتها تأويل، ويمكننا حتى أن نقول إن الترجمة هي دائماً تنمة للتأويل الذي وضعه المترجم للعبارة المقترحة عليه. إن مثال الترجمة يجعلنا نعي جيداً أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي نتفاهم بفضلله، بما أننا ينبغي أن نتفنن في اختراعه، الأمر الذي لا نتظره إلا من وساطة صريحة»². إن الشرط الضروري لعلاقة المؤول بالنص إنما هو مشاركته في معناه. من هذه الزاوية «يصبح الحديث عن "حوار هرمينوسي" حواراً مبرراً لكن ينتج عن ذلك، وكما هو الشأن في المحادثة الحقيقية، أن تلجأ المحادثة التأويلية إلى اختلاق لغة مشتركة، وأن فعل الاختلاق هذا ليس بلورة لأداة خاضعة لهذا الاتفاق مثله مثل المحادثة، ولكنها تتصادف بالضبط مع عملية الفهم والتفاهم»³.

Ibid; p. 406. 1

Ibid; p. 406. 2

Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit: p. 410. 3

إن الترجمة - بما هي تأويل - ليست مجرد عملية لغوية، بل إنها تستدعي الفكر والوجود، فلنستطيع التعبير عما يقصده نص ما في محتوياته الموضوعية، لا بد من ترجمته إلى لغتنا، وبعبارة أخرى علينا أن نربطه بمجموع التصورات الممكنة التي تتحرك داخلها عندما نتكلم والتي نكون على استعداد لوضعها موضع نقاش. فأن نترجم نصا ما إلى لغة أخرى يعني أن نتفاوض بأمر آفاق إنتاجه وصياغته الأصلية، وهو ما يجعل من الترجمة فاعلية هرمينوسية. والترجمة المتوازنة لا تتوقف فحسب على الكفاية اللغوية، بل تستدعي فهما وتفاعما وتفاوضا حول المعنى؛ معنى الدوال والمدلولات، والسياقات التي تصدر عنها الدلالات المختلفة للنص المترجم.

إن الإنسان هو المسؤول عن إنتاج هذه اللغة، وبالتالي فما هو إلا حلقة واحدة ضمن سلسلة أشمل هي الإنسانية، من هذه الزاوية يصبح التأويل في أبعاده اللغوية تعبيرا حقيقيا عن الإنسانية في امتداداتها التاريخية والوجودية، «في مثل هذه الأوضاع، تصبح اللغة سيرورة توسطية فعلية لكيونة الإنسان والمعبرة عن وجوده لأنها هي القدرة على ملء المجالات التي يتحرك ضمنها- مجال العلاقات الإنسانية ومجال التوافق والتفاهم الذي ينمو باستمرار - وهو مجال ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو حال الهواء الذي نستنشق. إن الإنسان هو فعلا، كما قال أرسطو الكائن الذي يمتلك اللغة. ولهذا يجب أن نمتلك القدرة لنخاطب أنفسنا بكل ما هو إنساني»¹.

إن اللغة بالنسبة لغادامير هي ذاك البعد الخفي للوجه الإنساني، وهو بعد يجسد دور الحقيقة والفعل الذي «يطابق البنية الجوهرية للاجتماع الإنساني *Socialité humaine*»²؛ هذا البعد الخفي هو ما ينبغي العثور عليه الآن؛ إن الأمر يتعلق باللغة في أبعادها الحقيقية والشمولية «اللغة التي من خلالها نكبر ونتكلم ونتفاهم ونتفق ويؤثر بعضنا في الآخر في العالم الذي نحيا فيه»³. وعلى هذا تكون الهرمينوسيا مصدر الاكتشاف نفسه، ومصدر اكتشاف اللغة بوصفها رهانا أو

Hans - George Gadamer: *L'Art de comprendre* Op.Cit: p. 67. 1

Hans - George Gadamer: *La Philosophie herménéutique*; Paris; Beaucheme 1996; p. 93. 2

Ibid; p. 8. 3

ضمانة لعلاقة لا مفرّ منها لكي ننتنا الكلية في العالم، «كما أن التأويل اللغوي للعالم يتحكم في يحمل تفكيرنا ومعرفتنا، والتسلل إلى خبايا هذا التأويل معناه أننا نكسر داخل هذا العالم. إن اللغة، بهذا المعنى، هي الأثر الخاص لمنتهانا. إنها تتجاوزنا باستمرار»¹.

إنها الوسط الذي يتضمن تأويلا للعالم، وترسخ وتحرك فينا - انطلاقا من أصلها والتراث والأحكام المسبقة الخاطئة التي يكونها المجتمع عن شيء ما وشروط الحياة التاريخية - عناصر تشغل بمثابة أحكام مسبقة، لكنها بالمقابل تستدعي كل طرف وكل واحد منا للحوار؛ «وهي في ذلك لا تتضمن معيارا محددًا أو نقط انطلاق محددة تسمح لنا بأن نتحرر من أحكامنا المسبقة أو تحويل العالم لتحقيق ما ينبغي أن يكونه، لكن في اللغة يحدث دائما الحوار ويتجسّد»²، وهذا يكون طبعًا في الاتجاه الذي تسند فيه للحوار مهمة رسم وتشديد سيرورة الفهم والتفاهم، «هكذا تتضمن كل محادثة حقيقية أصيلة أن تتفاعل مع ما يقوله الآخر، أن نقبل آراءه وأن نحلّ مكانه في الاتجاه الذي يسمح بأن يفهم ما يقوله، لا أن نسعى إلى فهم شخصيته في أبعادها الذاتية. ما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه لكي تتمكن معا من الاتفاق على الشيء ذاته»³.

إن اللغة، هي ذلك الوسط الذي يضمننا في علاقة؛ أي الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم بين الشركاء والاتفاق على الشيء نفسه، وهي من هذه الزاوية شرط رئيسي للحوار التأويلي، تشيد وسطًا مشتركًا، تنقل وتروّج التراث وتدمج الآفاق وتقحم المتحاورين (النص والمؤول) في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب وتجرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما أنها تدخلهم في سيرورة الفهم (أو نخنهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم) وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل.

والتأويل أيضًا، مثله مثل المحادثة، حلقة من حلقات سلسلة الجدل القائم بين السؤال والجواب، بين الظاهر والمستتر بحيث يتحول إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصة تاريخية هي قيد التحقق الفعلي بطريقة ظاهراتية؛ أي أنها تتحقق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص.

Hans - George Gadamer: L'Art de comprendre Op.Cit: p. 62. 1

Hans-George Gadamer: La Philosophie herméneutique; Op.Cit: p. 29. 2

Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit: p. 407. 3

شمولية المشكلة الهرمينوسية

يرجع الفضل لغادامير في إظهار كونية وشمولية الفكر الهرمينوسي، وهي كونية لا تتحدد فقط في تأويل النصوص الفلسفية والأدبية والدينية والقانونية، بل تتجاوز ذلك لتبحث وتغوص في أعماق التجربة الإنسانية في كليتها. فالدائرة الهرمينوسية تتوسع وتمتد لتعين القراءة الجادة والنقدية للفكر الإنساني. فالتأويل هو المفتاح الأساسي لفك سنن النص الأدبي والديني والفلسفي... وإظهار الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية بعيدا عن كل نغية ومباشرة، بل إن ذلك يكون بتوسط اللغة. إن الأمر يتعلق بانتقال من طبيعة ابستمولوجية وهو انتقال يهدف إلى خرق كل متصل في التراث وتجاوز كل إطار نصي يساهم في تجميد التقاليد وتصليها. واللغة - كما سلف - هي الوسط الضروري والكافي لربط الفكر بالواقع والانتقال من المظاهر المجردة إلى الأشكال المجسدة والمحقة. يقول غادامير: «إن الفكرة التي وجهت كل تأملاتنا هي تأكيد أن اللغة هي الوسط الذي تندمج فيه الأنا مع العالم؛ أو بشكل أفضل إنما الوسط الذي يظهر الانتماء المتبادل والأصيل بين كليهما»¹.

إن الهرمينوسيا عند غادامير لا تُدرك إلاّ باعتبارها مشاركة وحوارا بين آفاق تأويلية متباينة. من خلال هذا التصور ستبدو اللغة، انطلاقا من خصائصها الذاتية، ممارسة إنسانية كونية يشكل التاريخ، باعتباره زمنية إنسانية، أفق تحيينها. فجوهر اللغة لا يكمن في الكشف عن كون مرجعي أو ذهني معطى بصورة نهائية، فاللغة ليست مستودعا ولكنها إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيقة للتعين المرجعي إلى أكوان دلالية تحيل على الثقافي والرمزي، كما أن المعنى لا يوجد خارج مدار ما ترسمه اللغة.

إن كلية وشمولية الهرمينوسيا تتضمن أن كل تجربة وكل معرفة ينبغي أن تفهم وتُدرك باعتبارها حصيلة تجربة ومعرفة لغوية. لذلك فإن أيّ تجربة نجرب بها العالم تتم بتوسط اللغة، ومن ثمّ فهي أولا وقبل كل شيء حدث لغوي أو خطاب أو حوار دائر بين سؤال وجواب. ومعنى هذا أن ثمة تشابها كائنا بين التجربة بوجه عام وبين التجربة اللغوية. هكذا نجد أن المبدأ الذي يلخص التأويل عند غادامير هو

«أن الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»¹. فالانتماء الأصلي إلى الوجود والعالم، لا ينفصل بالمرّة عن الانتماء الأصلي إلى اللغة كذلك. إن الوجود تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة. لذا «فأهمية وشمولية الهرمينوسيا نابعة من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات (...) وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان (...) حقيقة تأويلية، والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة والحقيقة الميتافيزيقية»².

فالتأويل يستمد فاعليته من تحليله للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، وعبر هذا التأويل يتمكن المؤول من فهم وإدراك العالم وإدراك ذاته كذلك من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى مأوى أو سكّن تستطيع الذات المؤولة أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه. هذا السكّن أو المأوى هو اللغة ولكي تحمل اللغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطابا، «فمهمة الهرمينوسيا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى اللغة والمعنى والتفكير إلا بالصدور عن تأويل متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة والرموز، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية (...) إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يقيم ويسكن "خارجا" في المؤلفات، المؤسسات وآثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر»³. وهذا يعني أن المعنى - كما أشرنا في مقدمة هذا الفصل - لا يمكن أن يوجد إلا من خلال استثماره في أحداث ووقائع مادية قابل للإدراك والتجلي. والتأويل، من هذه الزاوية، يمتلك شحنة وأبعادا فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل العلامات التي ينتجها. وعليه فإن مهمّة التفكير تتغيّر إلى هدف آخر في رصد المواضيع من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة من أجل الفهم، أي التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل. والتأويل، من خلال هذه الاستراتيجية، يستدرج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته وعلاماته وإحاطته داخل عالم اللغة؛ أي عالم النصّ بتعبير بول ريكور.

1 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit: p. 500.

2 Jean Grisch, "L'Herméneutique et la philosophie in: *Encyclopédie philosophique universelle* Tome IV; le discours philosophique, Ed: P.U.F, Paris, 1998, p. 1843.

3 Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations; essais d herméneutique*, Seuil, 1969, Paris; p. 26.

فاللغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النص إلى الفهم، وعلى الرغم من هذا الفرق فإنه «وإذا كانت اللغة ليست لذاها وإنما لعالم تفتحها وتكتشفه، فتأويل اللغة ليس متميزا أو مختلفا عن تأويل العالم»¹.

إننا في هرمينوسيا غادامير نكون أمام تجربة تأويلية للعالم والذات وهي في العمق تجربة أصيلة تجبر الأفق المحدود على التراجع وتطلق العنان أمام المؤول ليجوب نحو آفاق تأويلية لا متناهية، لكن لهذا اللاتناهي غاية محددة، لها صلة بالتاريخي والثقافي. إن الهرمينوسيا بهذه الصيغة هي علم «أشكال وشروط وحدود التفاهم بين الناس»²، إنها أرادت لنفسها أن تكون فلسفة بعيدة عن التفكير الأحادي والدغمائي والمحدود، فلسفة ذات منزع شمولي؛ والشمولية هنا بعيدة عن الإطلاقية؛ إنها لا تلغي تدخل التاريخ في تفسير وتبرير الأحداث والوقائع، إنها الحقل الكلي لمعرفة الإنسانية، أو بمعنى آخر إنها الشكل الحيوي للمعرفة الإنسانية. من هذه الزاوية تقيم الهرمينوسيا علاقة وطيدة مع الفلسفة «ويمكن أن نؤكد بأن المهمة العامة للتفكير الفلسفي اليوم هي مقاومة اغتراباته وإدماجها في بوتقة مجهود فكري أصيل»³.

إن التأويل هو فن التوسط والتبادل والنقل. فهو سيرورة لتحرير المعنى من أبعاده التقريرية الجامدة، إنه فوق كل ذلك أكثر من ترجمة ما، وإدراكه بهذا الشكل يذكّرنا بأن الإنسان هو كائن لغوي واللغة هي الوسط الحقيقي والفعلي لكيونته.

إذا كان التأويل عند غادامير مرتبط بفكرة التوسط الإلزامي، (الفن والتاريخ واللغة وسائط للتجربة الهرمينوسية) وهو تأويل من خلاله تبحث المعرفة عن العام والقانون والقاعدة لتجد وتحقق اكتمالها، وبفضل التأويل ينتج الإنسان وساطة بينه وبين العالم⁴، وإذا كان هذا التوسط يشتغل بوصفه قاعدة عامة يتم بواسطتها إنتاج الدلالة وتداولها، فإننا نستطيع النظر إليه بوصفه سننا يكشف داخله كل الأشكال والممارسات العامة للسلوك الإنساني؛ سواء كان هذا السلوك لغويا أو اجتماعيا أو

Paul Ricoeur: Lecture III aux frontières de la philosophie; Op.Cit: 1
p. 304.

Hans-George Gadamer: **La Philosophie herméneutique**; Op.Cit: p. 12. 2

Hans-George Gadamer: **La Philosophie herméneutique**; Op.Cit: p. 11. 3

Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre** Op.Cit: p. 205. 4

سياسيا أو فنيا أو دينيا... وهي أشكال يتم تحيينها وتجسيدها في ممارسات خاصة ومحددة ومؤطرة في الزمان والمكان.

إن إشكال التأويل واللغة في النهاية هو إشكال "اللعب". إذ التأويل مرتبط بمعدى الإخلاص في "اللعب باللغة"؛ لكنه لعب جاد له أهدافه وغاياته الدلالية والجمالية التي تقضي إلى انسجام تام للواقعة، وليس لعبا حرا يقود إلى تفجير طاقات النص وتحويلها إلى ركام من الدلالات المتنافرة. وغادامير يوضح في خاتمة كتابه القصد من ذكره "للعب" كسيرورة فينومينولوجية استهل بها فصول كتابه (حقيقة ومنهج) ثم عاد إلى ذكره في بناء خلاصاته عن الهرمينوسيا؛ «إن الأمر هنا لا يتعلق بلعب باللغة أو بمحتويات تجربة العالم أو التراث الذي يخاطبنا، وإنما عن لعب اللغة ذاتها التي نخاطبنا، التي تقترح وتستخلص، التي تسأل وتنجز وتحقق ذاتها في الجواب»¹.

إن هذه الطريقة التي يتم بها الحوار ليست شيئا آخر سوى مفهوم اللعب؛ «يمكن وصف الطريقة التي يتم بها الحوار - كما بينت في كتاب الحقيقة والمنهج، الجزء الثالث - عبر مفهوم اللعب. يجب أن نتحرر هنا من تلك العادة في التفكير التي تقضي بأن ننظر إلى ماهية اللعب انطلاقا من وعي اللاعب. إن هذا التصور للإنسان الذي يلعب، وهو تصور أصبح متداولاً بفضل شيلر، لا يلتقط البنية الحقيقية للعب إلا عبر تحليله في ذات معينة. إلا أن اللعب، في حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين أو من يلعب»².

إن لعب اللعب هو تأويل التأويل، ولعب اللعب هو ما يدعوه غادامير تحول البنية، وفي فعالية اللعب هذه يظهر المعنى الجمالي ويظهر الفهم على نحو أساسي وجوهري. إن اللعب هو حركة التأويل. ومكان اللعب هو أيضا هو مكان اللغة. فاللغة أفق لأنطولوجيا هرمينوسية. واللغة هي موضع اللعب³.

إن التأويل يكمن أساسا في اللغة. وعبر هذه الأخيرة تنفجر استعارة اللعب، إذ الوجود كله كامن في سير اللعب ذاته وفي أبعاده وآفاقه وانتظاراته. ومن هنا، فمفهوم "اللعب" ليس غير اللغة وما يجرى فيها أثناء الفهم والقراءة والتأويل.

1 Hans - George Gadamer: *Vérité Et Méthode*; Op.Cit: p. 515.

2 Hans - George Gadamer: *L'Art de comprendre* Op.Cit: p. 64.

3 هيو سلفرمان: نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2002، ص 42.

هاهنا يصبح اللعب اللغوي شكلا من أشكال الحياة، والفهم الحقيقي تنحصر مهمته في الوعي بقواعد اللعب اللغوي وهو ما يعني أن اللغة تتأصل وتجزّر في الحياة بوصفها عنصرا تاريخيا.

بناء على ما سبق، فإن الحديث عن شولية هرمينوسية لها علاقة بالتاريخي والثقافي، عند غادامير، لا يمكن أن يتأتى إلا انطلاقا من:

1. تدمير وَهْم النزعة الموضوعية؛ فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن ضمانات حقيقية للفهم والتأويل إلا بوعي السياق التاريخي للتقاليد التي تربط الذات بالموضوع. (ضرورة تجاوز اغتراب الوعي الجمالي والتاريخي وطرح الوعي الهرمينوسي بديلا لكليهما. فعبّر هذا الأخير، لا يوجد تعارض مباشر بين الاتجاهين الجمالي والتاريخي، بل إن الاتجاه الجمالي هو لحظة الإدراك الهرمينوسي).

2. الأهمية المعطاة للبنيات الرمزية المسبقة للمجالات المعرفية التي تناولتها العلوم الإنسانية؛ من هنا فإن اقتحام هذه المجالات وكل المعطيات يكون عبر اللغة باعتبارها وسيطا رمزيا وثقافيا.

3. تجاوز الوعي الهرمينوسي لكل وعي منهجي.

4. قدرة الهرمينوسيا على نقل كل المشاريع والمكتسبات العلمية إلى اللغة؛ ومن هنا فإنها تقيم علاقة ملموسة بين المعرفة والعالم المعيش. بمعنى آخر فإن التأويل عبر اللغة هو أداة التوسط الموضوعي بين القيم المجردة وبين تحققاتها في الفعل الإنساني.

«إن معالجتنا لتجربتي الفن والتاريخ قادتنا إلى هرمينوسيا ذات طبيعة كونية وهي هرمينوسيا ترتكز بالأساس على العلاقة العامة بين الإنسان والعالم. وبصياغتنا لهذه الهرمينوسيا الكونية، انطلاقا من مفهوم اللغة، لم نكن فقط نريد إبعاد النزعة المنهجية الخاطئة التي شوّهت طبيعة مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية، بل أيضا إبعاد الروحانية المثالية لميتافيزيقا اللاتناهي المعمول بها في أسلوب هيجل. ولم نجد التجربة الهرمينوسية الحقّة تمفصلها إلا انطلاقا من التوتّر الموجود بين الغرابة والألفة وسوء الفهم والفهم الذي كان يهيمن على مشروع شلايرماختر الهرمينوسي (...). إن انطلاقنا من المظهر اللغوي للفهم، جعلنا نبين، على العكس، تنامي الحدث اللغوي الذي يتجسّد، من خلاله، الفهم كل مرة»¹.

جون رولز

(2002-1921)

جون رولز John Rawls

(1921-2002)

١. عبد العزيز ربح،

جامعة سطيف|الجزائر

حياة رولز ومسيرته الفكرية

ولد جون رولز (John Rawls) سنة 1921 في عائلة ميسورة الحال في مدينة بالتيمور بولاية ماريلاند، وهو الابن الثاني من أصل خمسة أبناء توفي اثنان منهما في صغرها. كان والده وليام لي (William Lee) محاميا بارزا أما أمه أنا ابل (Anna Abell) فكانت رئيسة لرابطة النساء الناضجات. تلقى في شبابه تكويناً مدرسياً دينياً جيداً. اختار رولز دراسة الفلسفة عند دخوله لجامعة برينستون في سنة 1939. كان رولز يتصف بالمواظبة على العمل وبقوة الذاكرة والالتزام الفكري. (2) وبعد فترة انقطاع عن الدراسة دامت ثلاث سنوات 1943-1946 استدعي خلالها لأداء الخدمة العسكرية، ناقش رولز في سنة 1950 أطروحته للدكتوراه بعنوان "فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم". وهي الأطروحة التي تناول فيها أغلب المواضيع التي سيعمل على تطويرها فيما بعد. كما تكشف هذه الأطروحة عن اهتمام شبه ديني بالغ منه بالشر وبالظلم، وهو اهتمام سيطلع كل أعماله الأخلاقية اللاحقة. تدرّج بعدها في المناصب التعليمية فعين أولاً أستاذاً مكلفاً بالدروس بقسم الفلسفة في جامعة برينستون لمدة سنتين 1950-1952، لينتدب بعد ذلك لمدة سنة 1952-1953 في جامعة اوكسفورد وهي السنة التي يعتبرها رولز الأكثر ثراء في مسيرته العلمية، إذ تعرف خلالها وعمل مع هيربرت هارت (Herbert L. A. Hart)، اشعيا برلين (Isaiah Berlin) وستيوارت هامبشاير (Stuart Hampshire). (3) وعند رجوعه إلى الولايات المتحدة عين أستاذاً بجامعة كورنل واستمر بالعمل فيها إلى

غاية سنة 1959 حيث غادرها إلى معهد ماساشوساتس للتكنولوجيا (MIT)، لينتهي به المطاف في الأخير أستاذا بجامعة هارفارد وذلك ابتداء من سنة 1962 وسيبقى في هذه الأخيرة إلى غاية سنة 1991 وهي السنة التي أحيل فيها على التقاعد، ليتفرغ كلية للتأليف منذ ذلك الوقت فنشر سنة 1993 كتاب "الليبرالية السياسية" ثم كتاب "قانون الشعوب" سنة 1999 وفي السنة نفسها "مجموعة أعمال" فكتاب "محاضرات في فلسفة الأخلاق" سنة 2000، وأخيرا كتاب "العدالة كإنصاف. إعادة نظر" سنة 2001.

لم يكن رولز دائما المفكر الرمز للفلسفة الأمريكية المعاصرة فقد تعرض لحملة تشويه طالت فكره وشخصه طيلة سنوات الستينيات، وصف حينها "بالاشتراكي" و"بالراديكالي" لمواقفه المناوئة للتوجه العام الذي كانت السياسة الأمريكية تنتهجه في تلك الفترة. فقد كان له موقف صريح من الحرب في فيتنام حيث ظل يعتبرها غير منصفة وبلا مبرر. وكان لمشاركاته المتكررة في المظاهرات ضد هذه الحرب مع معارضين آخرين، ولنشاطه السياسي العلني في مناهضة السياسة الأمريكية عموما، بالإضافة إلى دعواته للعصيان المدني الأثر الكبير في إلحاق صفة المفكر اليساري بشخصه. هذا فضلا عن رفضه الفطري الشديد لجميع أشكال اللامساواة والتمييز السائدة في المجتمع الأمريكي سواء كانت طبقية، عرقية أو جنسية، ومنه نظرتة الناقدة الصريحة لسيطرة رجال الأعمال والجماعات الضغط والمصلحة في شكل لوبيات تهيمن على السياسة الأمريكية وتوجهها نحو وجهات لا تخدم الصالح العام بقدر ما تعمق الهوة الموجودة أصلا بين فئات المجتمع الأمريكي. ويعزز هذا الاقحام بالإضافة إلى ذلك، واقع أن نظرية رولز السياسية تخلو من الإشارة إلى أولوية الملكية في البنية القاعدية للمجتمع مقارنة باسهابه في التأكيد على قيم الحرية والعدالة. وهو ما يفسر الحملة التي شنها ضد فلسفته روبرت نوزيك في كتابه "الفوضى، الدولة واليوتوبيا". (4)

كان رولز في بداياته الأكاديمية ميالا للمذهب النفعي مدافعا عن أطروحاته الفلسفية والسياسية، ويتجلى هذا الميل خصوصا في مقالاته الأولى التي صدرت سنة 1955 في مجلة (Philosophical Review) والذي حمل عنوان "مفهوم للقواعد" (Two concept of rules) وهو المقال الذي حمله أيضا إلى الأوساط الفلسفية في

الولايات المتحدة والذي يعتبره البراغماتيون أنفسهم كصياغة معمقة ومكملة للمذهب البراغماتي الحديث. غير أن رولز لم يلبث أن تبين عجز هذا المذهب على تقديم تصور مقنع للحرية والمساواة الفردية على اعتبار انه لا يولي أهمية لسعادة الفرد بقدر اهتمامه بالسعادة العامة لأكثر قدر من الناس، كما يأخذ رولز عليه أيضا تقديمه لتصور غامض للعدالة من حيث أن العادل منظور إليه في هذا المذهب على انه ما يحقق حدا أقصى من الخير للجماعة المتصورة ككل غير قابل للتجزؤ. ويعكس المقال الذي نشره سنة 1957 تحت عنوان "العدالة كإنصاف" هذا المنعطف في فكر رولز وتحوله نحو توجه فكري مخالف. (5)

شكلت مجمل الأفكار الواردة في هذا المقال الخيوط الأولى لكتاب "نظرية العدالة" 1971. هذا الأخير الذي سيثير صدوره كما سبق الذكر الكثير من الجدل، بحيث أحيا جانبا من الفلسفة في شمال أمريكا لم يكن إلى ذلك الوقت يتمتع باهتمام كبير، لدرجة أن العشرية اللاحقة من تطور رولز الفكري 1971-1982 لم تكن سوى دفاعا مستميتا عن نظريته بالرد والشرح والإضافة والتعديل، ولا يمكننا بهذا الصدد كما يرى المفكر الكندي بيارن مالكيفيك (Bjarne Melkevik) إلا أن نحني فيه الفيلسوف الذي يرد بتفاني لا نظير له على الاعتراضات الموجهة له. (6)

هل كانت الشروح والتعديلات والإضافات التي أحققها رولز بنظريته في هذه الحقبة من مسيرته الأكاديمية وفيه لتوجه العام ولباده الفلسفية؟ باتت الإجابة عن هذا السؤال انطلاقا من سنة 1982 غير قطعية، إذ بدأ كثير من متبعي فلسفته يرون فيها زيفا عن المبادئ الليبرالية وتوجها نحو الجماعانية (Communautarisme)، وهو ما سيتأكد لاحقا مع صدور كتاب "الليبرالية السياسية" سنة 1993. هذا الكتاب الذي يدشن حسب كوكاثاس (C. Kukathas) وبوتي (p. Pettit) تحولا في منظورية أعمال رولز بحيث تم فيه إزاحة الحجج المتعلقة في الأصل بالترتيب المرغوب للمجتمع السياسي نحو ترتيب قابل للتحقيق. بمعنى آخر إزاحة اقتضاء العدالة نحو التأكيد على الاستقرار المؤسساتي. (7)

لقد أصبح القانون يشكل حجر الزاوية في نسقه، ما يعني بالمقابل تغير معنى العدالة الاجتماعية، لأن رولز يستبدلها بالتساؤل عن الدور الذي يجب أن تلعبه

التفاوتات في المجتمع السياسي وللأهمية التي علينا إيلاءها للسؤال التالي: كيف يمكن لنظام سياسي أن يكون مستقرا وآمنا رغم الفروقات الاجتماعية؟ ما جعل الكثير من الملاحظين يعتقدون أن الغاية من كتاب "الليبرالية السياسية" هو الدفاع عن الدولة وعن الدستور والحض على الحقوق الليبرالية وعلى التسامح، حتى وإن حافظ شكليا على اقتضاء العدالة الاجتماعية.

ليس من المفارقة إذن القول أن الذي يصنع أصالة الطرح الفلسفي الرولزي هو في النهاية قدرته على الجمع والتوفيق بين تيارات فلسفية من مشارب مختلفة بل ومتناقضة في بعض الأحيان، ليس فقط داخل التقليد التحليلي الانجلوسكسوني بل أيضا من ارث ما يسمى بالفلسفة القارية العريق، هذه المشارب المتعددة يمكن تلخيصها إجمالاً في تيارات فلسفية أربعة هي:

أ. إرث نظرية العقد الاجتماعي (La tradition du contrat social): استلهم رولز نظريته التعاقدية من ارث نظريات العقد الاجتماعي كما نجدها خصوصاً عند جون لوك، جون جان روسو وإيمانويل كانط. وتكمن قوة نظريات العقد هذه في فكرة الإجماع الافتراضي كأساس رمزي للمؤسسات السياسية. يستعمل رولز استعارة الوضع الأصلي للتعبير عن الحالة الطبيعية عند هوبز، ومنطلقاً منه كأساس أصلي للعدالة يتعالى عن أي اعتراض. وبذلك يمثل الوضع الأصلي في نظرية العدالة الإرساء التعاقدي لمبادئ العدالة. (8)

ب. المذهب النفعي (Utilitarisme): بقي تأثير المذهب النفعي على رولز كبيراً وإن حاول هذا الأخير نقد أطروحاته السياسية والأخلاقية خاصة بعد سنة 1971 كما اشرنا، أخذاً عليه عجزه عن تقديم نظرية في العدالة الاجتماعية، غير أننا يمكن أن نستشف جانباً خفياً من النفعية في فكر رولز يتمثل من جهة في أولوية السعادة كمطلب فردي اجتماعي بحيث يكون البحث عن سبل تحقيق السعادة هو المسوغ الأساسي والوحيد لكل نظرية سياسية، ومن جهة أخرى في البحث عن منهج إجرائي لتحديد وجهة المسائل الاتيقية. (9)

ج. المذهب الحدساني (Intuitionnisme): يفترض المذهب الحدساني أن وراء كل فعل أو سلوك خلفية أخلاقية معينة كامنة في الفعل وفي معتقد الشخص، هي

التي تبرر القيام بهذا السلوك. وفق هذا المعنى يبدو تأثير رولز بهذا المذهب جليا، إذ يُفترض بالنسبة إليه أن تركز مبادئ العدالة التي يتم اختيارها في إطار الوضع الأصلي إلى المسلمة القائلة بأن الأفراد باعتبارهم ذوات أخلاقية، يرجعون في وضعهم لمبادئ العدالة إلى حسهم الأخلاقي من أجل تنظيم الحياة العملية في الجماعة.(10)

د. نظرية الاختيار العقلاني (La théorie du choix rationnel): يستعين رولز أيضا بنظرية الاختيار العقلاني وهي نظرية تعتقد في عقلانية الفرد والفاعل الاجتماعي في الاختيارات والتفضيلات التي يقوم بها إزاء الآراء والفرص التي تطرح عليه، ومنه تكون العقلانية عند رولز غائية بالأساس قبل أن تأخذ شكل عقلانية تلح على الفعل المنظم وفق معايير.(11)

تلك هي إذن أهم التيارات الفلسفية التي استطاع رولز أن يشيد انطلاقا من التوفيق والتنسيق بينها صرحه الفلسفي، لا يجب رغم ذلك إغفال السياق التاريخي والسياسي لسنوات الستينات في الولايات المتحدة (مشروع جونسون الاجتماعي (Great Society)، مشكل التمييز والأقليات، بداية أفول نجم دولة الرعاية... الخ) والذي سيكون لها الأثر الكبير أيضا في بلورة فكر رولز وفلسفته. (12)

نظرية العدالة

يمكن تحديد الإشكالية محورية لكتاب "نظرية العدالة" في السؤال التالي: ما المجتمع العادل؟ هذه الإشكالية هي التي دفعته إلى دراسة وضبط المفاهيم التي كانت قد طرحتها تيارات عديدة من الفكر السياسي الحديث والمعاصر من الليبرالية إلى الجماعيات مورويا بالماركسية والنفعية. ليخلص الى نتيجة تتمثل في أن الأساس في بناء المجتمع وتنظيمه لدى هذه التيارات وخصوصا منها التيار الليبرالي هو مفهوم الحرية. ولئن كان مطلب الحرية لدى رولز كما لدى اغلب الفلاسفة على اختلاف مشاربهم الفكرية وطرائقهم المنهجية مطلبا نبيلًا ومشروعًا في أي نظام سياسي، فإن مشروعيته رغم ذلك لا تعني بأي حال مصادرة حقوق أخرى للفرد لعل أهمها على الإطلاق عنده العدالة، فهذا الحق هو مطلب حيوي في الحالة الإنسانية الطبيعية

عموما فضلا عن الحالة السياسية، فالعدل هو الفضيلة الأولى التي يجب أن تتصف بها المؤسسات السياسية والاجتماعية في المجتمع، ولذلك وجب وضع مبادئ للعدالة من شأنها أن تنظم المجتمع.

يعتبر رولز الموضوع الرئيسي لنظرية العدالة هو البنية القاعدية للمجتمع، ذلك انه يشير إلى أن المبادئ التي سيتم استخلاصها لا يمكنها أن تنظم العلاقات بين الأفراد بشكل آلي ومباشر إنما تطبق في الاصل على المؤسسات القاعدية، فعلى عكس نوزيك لا ينطلق رولز من الفرد بل من فكرة الجماعة.

إن المؤسسة هي "نظام عمومي من القواعد التي تحدد الوظائف والوضعيات من خلال الحقوق والواجبات، السلطات والحصانات.. الخ التي تربط بهذا النظام." (13) وإذا فهمت المؤسسة على هذا النحو فهي تفترض اتفاقا عموميا للخضوع لنظام القواعد التي تحددها. ولذلك يفترض أن يكون المشاركون في الاتفاق على دراية كافية بهذه القواعد، ويشكل الكل نظام توقعات متبادل بين المشاركين. لتصبح البنية القاعدية للمجتمع في نظر رولز هي "تنظيم المؤسسات الاجتماعية الرئيسية في نظام تشارك." (14)

تبحث النظرية الفلسفية للعدالة عند رولز إذن شروط البنية القاعدية العادلة، ومنه يمكن القول أن همّ رولز هو توفير شروط إرساء نظام عام من القواعد يمكن من خلاله بناء مجتمع، ومن حيث انه يتصور المجتمع كنظام من القواعد فهو يعتقد انه بإمكانه بناء هذا الأخير انطلاقا من صياغة هذه القواعد.

تحدد مبادئ العدالة شروط وقواعد استفادة الأفراد من الخيرات الأساسية الأولية، أي تلك المتعلقة بالبنية القاعدية وهي إجمالا حقوق وحريات متعلقة بالمؤسسات السياسية من جهة المداخليل والثروات المترتبة عن البنى الاجتماعية الاقتصادية. يقر المبدأ الأول وهو مبدأ المساواة في الحرية بأن "كل شخص يجب أن يتمتع بنظام الحريات القاعدية المتساوي بين الجميع." (15) وتتمثل هذه الأخيرة في الحريات السياسية: حرية التعبير، التجمع، التفكير... الخ، وتعتبر هذه الحريات كحقوق اجتماعية أولية ينص عليها الدستور. أما المبدأ الثاني وهو مبدأ الفرق فيتعلق بتحديد قواعد توزيع المداخليل والثروات وكيفية الالتحاق بالوظائف الحكومية وبمراكز المسؤولية في الدولة وبالتالي يجب أن تنظم الفروق الاجتماعية

والاقتصادية بطريقة نستطيع من خلالها: أ) ضمان أن تكون في صالح كل شخص وب) أن ترتبط بمواقف ووظائف مفتوحة للجميع. (16)

يمكن اعتبار هذين المبدأين على أنهما التعبير عن تصور للعدالة الاجتماعية يتطلب من جهة أن يكون توزيع كل الخيرات الاجتماعية توزيعاً عادلاً وأن لا نتقبل من جهة أخرى الفروقات إلا من حيث أنها يمكن أن تعود بالفائدة على كل شخص. وبما أن هذين المبدأين مرتبين ترتيباً تسلسلياً فإن مبدأ الحرية المتساوية للجميع يأتي في المرتبة الأولى.

يجب أن تكون هذه المبادئ بالنسبة لرولز محل اتفاق أصلي في وضعية أولية (17)، فلا يجب اللجوء إلى فكرة القانون الطبيعي أو إلى مبدأ ميثافيزيقي أو ديني يُفترض أن يكون أساساً للتنظيم الاجتماعي. إن "رولز - يقول بيدي - يستبدل مسألة القانون الطبيعي بمسألة إمكانية قيام اتفاق شامل." (18) بهذا الشكل تكتسي نظريته طابعاً سياسياً وليس ميثافيزيقياً من جهة، وتندرج في سياق نظريات العقد من جهة أخرى. لكن وصف نظرية رولز بالتعاقدية لا يعني أنها صورة ماثلة عن نظريات العقد الكلاسيكية فهناك اختلافات كثيرة بينهما لعل من أهمها أن المشاركين في الوضع الأصلي لا يتعاقدون بهدف الخضوع لجسم سياسي معين ولا لقبول أو رفض دستور معطى. إن ما يقبل عليه المتعاقدون هو الاعتراف ببعض المبادئ المتعلقة بممارساتهم الجماعية.

يلجأ رولز لصياغة العقد الاجتماعي إلى فرضية الوضع الأصلي الذي لا يمثل واقعا حقيقيا حادثا أو سابق الحدوث يسوّغ انتقال أفراد معينين من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية من خلال الاتفاق التعاقدي فيما بينهم كما هو الحال عند هوبز، لوك أو روسو، وإنما يعبر عن تجربة تصورية أو افتراضية في إمكان أي فرد تحقيقها في أية لحظة ليفحص من خلال محاولة اختياره بين جملة من الممكنات ما هي الشروط المناسبة لإرساء مجتمع عادل ومنظم. بعد ذلك يدعون رولز إلى أن تتصور اجتماع مجموعة من الأشخاص للتفاوض بغض النظر عن الزمان والمكان الموجودين فيه معتبرين أنفسهم مشاركين في مشروع تعاون هو المجتمع، مع العلم أنهم يخضعون في تفاوضهم هذا إلى شروط وضوابط صارمة كضرورة أن تجري هذه المفاوضات دون أدنى ضغط أو إكراه ممارسة على أحد منهم، وأن يدركوا بأن ما

سوف يتوصلون إليه من مبادئ ونتائج تعتبر ملزمة للجميع ولا مجال للتراجع عنها.(19)

يتصف المتشاركون بالعقلانية من حيث أنهم يتسمون بثقافة معمقة في جميع المجالات المعرفية كما يتصفون أيضا باللامبالاة إزاء بعضهم البعض فهم يهدفون في النهاية إلى بلوغ أعلى مؤشر للخيرات الاجتماعية الأولى ولذلك فلكل منهم تصور عقلائي لحياته أي أن له أهدافا محددة على ضوءها يختار النجاح الوسائل لتحقيقها (20)، وهم لا يبحثون لا إلى منح الخيرات ولا إلى إلحاق الضرر ببعضهم البعض، إذ لا تحرّكهم نوازعهم الطبيعية كالعاطفة والضعف، الحسد والتفاخر.. الخ. وهم فوق ذلك كله يختارون من وراء حجاب الجهل ما يجعلهم بعيدين كل البعد عن معرفة وضعياتهم الشخصية، بمعنى أنهم يجهلون مكانتهم داخل المجتمع والصفات الطبيعية التي يتمتعون بها، ويهدف إجراء حجاب الجهل هذا إلى غلق باب الحسابات الشخصية التي من شأنها أن تقود إلى صياغة مبادئ للعدالة الاجتماعية تتماشى ومصالح بعض الأشخاص دون آخرين. ومنه فهو يحقق الشرط الصوري الأول للعقد ألا وهو تعميم مبادئ العدالة. بينما يتعلق الشرط الثاني بكونية هذه المبادئ ويخص الشرط الثالث عموميتها إذ يجب أن تكون معروفة لكي تكون ملزمة، أما الشرط الرابع فيؤسس للعلاقة الانتقالية بينها بحيث يتم الانتقال من مبدأ إلى مبدأ وفق ترتيب الأولوية وكل هذا في إطار من الصرامة يجعل كل تفكير في العدول عن هذه المبادئ غير مقبول وهذا هو مضمون الشرط الخامس الذي يقر بأنه لا تراجع في هذه المبادئ بعد الاتفاق عليها.(21)

وإذا كان حجاب الجهل هذا يبدو إجراء إيجابيا من حيث أنه يضمن المساواة شبه المطلقة بين المتعاقدين الموضوعين في الوضع الأصلي، ومن حيث أنه يسمح بالتفاوض عن عائق أساسي في أي تفاوض بشري وهو المتعلق بالجانب الغريزي من الطبيعة المحرك للسلوك البشري، إلا أنه لا يخلو رغم ذلك من عيوب قد تكون معيقة لعملية الاختيار ذاتها، إذ كيف يمكن تصور أن اختيار المبادئ يتم لا عن علم بالوضعيات الاجتماعية بل عن جهل بها، وكيف ينتظر من هذه المبادئ الصادرة عن جهل شبه تام من طرف واضعيها أن تكون في مستوى التنظيم الحسن للمجتمع؟ يجب رولز عن هذا الاعتراض بقوله أنه ما دام الأشخاص في الوضع

الأصلي موجودين في نفس الوضعية المعرفية فهذا لا يمكن إلا أن يكون إيجابيا وعقلانيا، إذ إن نفس الحجة سوف تقنعهم جميعا ويكون بذلك تفكيرهم متشابها. (22)

بعد التوصل إلى الاتفاق حول مبادئ العدالة وتبني العقد الاجتماعي في الوضع الأصلي ينتقل رولز بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة، فما أن يفرغ المتعاقدون من صياغة المبادئ حتى يبدأون التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهل جزئيا بشكل يسمح لهم باختيار الدستور الذي يجب أن يكون متماشيا ومبادئ العدالة المرتبة ترتيبا تسلسليا، (23) وتلي هذه المرحلة مرحلة عقد المجلس التأسيسي المخول لصياغة القوانين العادلة وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين. رغم ذلك ليس هناك ما يضمن صدور بعض القوانين الظالمة وهو ما يفسر في النهاية شرعية العصيان المدني إزاء كل إجراء لاعادل، ومنه فإن الإجراء الديمقراطي للاقتراع بالأغلبية يعتبر شرطا ضروريا من حيث انه يؤدي إلى صياغة تشريع عادل ولكنه يبقى رغم ذلك غير كاف. (24)

يشكل اختيار مبادئ العدالة في الوضع الأصلي والشروط السابقة الذكر وكذا ترتيب هذه المبادئ وفق الترتيب التسلسلي (lexical ordre) السابق الذكر جوهر نظرية رولز في العدل، مع العلم أن رولز لا يجعل من هذه المبادئ ذات تأصيل قبلي بل باعتبارها تحضى بقبول أو بإجماع من أشخاص يتصفون بالعقلانية، بالأخلاقية وبالحرية أثناء اختيارهم لهذه المبادئ، ويمكننا أن نستشف من خلال هذا الطرح الحضور الكانطي الكبير في نظريته، فالأمر القطعي عند كانط هو "ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة" وهو من ثم قابل للتطبيق على البشرية جمعاء وليس على شخص واضعه فحسب. (25)

من هنا تكتسي هذه النظرية من حيث هي بحث رهانه الأول بناء انطولوجيا للحقوق شرعية عقلية وواقعية، فباعتباره تلميذا لكانط حاول رولز القطع مع المنظور التيلولوجي الذي كان يسود الأخلاق الكلاسيكية (من أرسطو إلى فلاسفة القرن السابع عشر مروراً بالفلسفة السكولائية) ليتبنى نموذجاً ديونطولوجياً للفكر. إن هذه الأسبقية لوجهة النظر الديونطولوجية على وجهة النظر الغائية بمعنى

آخر للواجب على الخير هي التي نراها واضحة عند كانط في مبدأ الاستقلالية
المعتبر كمشريع ذاتي. ولما كانت فكرة العدالة لا تطبق على الأفراد إلا استنتاجا من
حيث أنها موجهة بالأساس إلى المؤسسات فإن هذه المقاربة الديونتولوجية لم تكن
لتمتد إلى المستوى المؤسساتي إلا من خلال خرافة العقد الاجتماعي. (26)
هذه هي اذن التحديات التي رفعها رولز والتي استطاع من خلالها ليس فقط
إعادة بناء تصور منهجي للعدالة يؤلف بين التقليد الفلسفي التحليلي (ج. س. مل
J. S. Mill) وبين إرث الفلسفة القارية (إيمانويل كانط E. Kant)، ولكن أيضا
وأهم من ذلك إعادة النظر في المذهب الليبرالي ذاته، آخذا بعين الاعتبار أهم
التحولات التي شهدتها النصف الثاني من القرن العشرين وعلى رأس هذه التحولات
التي كان من واجب المذهب الليبرالي استيعابها والتكيف معها واقع تعددية
المجتمعات المعاصرة.

العدالة في النظام الدولي

إحدى أهم مميزات نظرية رولز السياسية هو أنها تعنى في الوقت ذاته بالتنظير
للإطار السياسي المحلي أي الدولة وأيضاً بالإطار السياسي الدولي، لذلك نجد رولز
يؤكد أن العلاقات الدولية غير مستثناة من التفكير المعياري، وعليه فمن الواجب
إخضاعها هي أيضاً لمبادئ تنظيم عادلة. ففي كتابه "قانون الشعوب" الصادر سنة
1999 نجده يحاول تعميم نظريته في العدالة على النظام السياسي الدولي، مؤكداً
على أن الهدف من وراء هذه المحاولة هو العمل على "إرساء المبادئ السياسية التي
تسمح بتنظيم العلاقات السياسية المتبادلة بين الشعوب." (27) رغم ذلك لا يدعي
رولز أنه يسطر ميثاقاً جديداً للقانون الدولي بل "يتعلق الأمر بالأحرى بكتاب يهتم
حصرياً ببعض المواضيع المرتبطة بإمكانية [إرساء] يوتوبيا واقعية وبالشروط التي
تتحقق فيها." (28)

وعلى غرار الطريقة المتبعة في كتاب نظرية العدالة يستعمل رولز الإجراءات
التمثيلية للوضعية الأصلية ولحجاب الجهل لكي يؤسس لمجلس يناط به صياغة
المبادئ السياسية التي من الممكن أن توضح العلاقات القائمة بين الشعوب المتعاقدة،
مع اختلاف أساسي هو أن المجلس الأول يضم أفراداً أو ممثلين عن أفراد أعضاء في

جماعة معطاة منعزلة ومنغلقة على ذاتها، في حين يهدف المجلس الثاني إلى تعميم الاتفاق المبرم في العقد الأول على مجموع الشعوب أو المجتمعات السياسية، ولذلك فإنه سيضم هذه المرة ممثلين عن هذه الأخيرة.(29)

إن الأمر لا يتعلق بصياغة قواعد إجماع تشابكي جديد يتلاءم مع مجموع المجتمعات، بل فقط إلى تعميم الاتفاق حول المبادئ الذي صيغت داخل هذه المجتمعات وتوسيعها على العلاقات التي تربط هذه المجتمعات الليبرالية الديمقراطية فيما بينها. وبالتالي فوحدها المجتمعات التي تتمتع بنظام ليبرالي ديمقراطي مدعوة للمشاركة في المرحلة الأولى من المجلس. وعكس ما حدث في المجلس الأول أين كان اختيار مبادئ القانون والعدالة على المحك على قاعدة خيارات عديدة مطروحة، فإن الممثلين لا يتغنون شيئا آخر سوى التفكير في الامتيازات التي تمنحها بعض المبادئ المستقاة من عرف القانون الدولي.(30) ويمكن تلخيص هذه المبادئ فيما يلي: (31)

1. يتمتع كل شعب بحرية وباستقلالية ويجب على كل الشعوب أن تحترم هذه الحرية والاستقلالية.
 2. على الشعوب احترام المعاهدات والالتزامات الدولية.
 3. كل الشعوب متساوية وهي مصدر الاتفاقيات التي تربطها فيما بينها.
 4. على الشعوب احترام مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية.
 5. تحتفظ كل الشعوب بحقوقها في الدفاع عن نفسها وكل ممارسة حرية خارج هذا الإطار مرفوضة.
 6. على الشعوب احترام حقوق الإنسان.
 7. من واجب الشعوب احترام بعض القواعد الخاصة في الحروب.
 8. من واجب الشعوب تقديم يد العون للشعوب التي تعاني ظروفا صعبة تحول دون تطبيق نظام اجتماعي سياسي عادل وكريم.
- يتعلق الأمر إذن بمبادئ عامة نسبيا توجه عمل الدول والعلاقات التي يمكن أن تكون بينها. وعليه لا يرى رولز أي سبب يبرر الابتعاد عن هذه الأعراف والمبادئ الدولية أو رفضها واقتراح بدائل أخرى، ولما كان يمثلوا الشعوب غير مهتمين إلا بالجو الأخلاقي والمناخ السياسي الذي يرغبون في وضعه، فإنه لن يكون بينهم

نقاش سوى حول الطريقة التي يجب من خلالها تأويل هذه الأعراف تأويلاً جيداً من أجل استنتاج المبادئ التي تتفق ومصلحتهم الأساسية أي المحافظة على النظام الداخلي واحترام الشعوب. (32)

في مرحلة ثانية أي بعد إن يتم تحديد واعتماد مضمون قانون للشعوب مقبول، يُدعى ممثلوا شعوب الدول غير الليبرالية وغير الديمقراطية للالتحاق بالجلس. بالطبع لا يتعلق الأمر بالنسبة لرولز بفرض المبادئ التي صيغت والتي اتفق عليها قبلاً على هذه الشعوب غير الديمقراطية، وإنما الهدف من ذلك هو بالأحرى أن نضمن معقولة وقبولاً لهذه المبادئ، ذلك أن اشتراط أن تكون كل الشعوب ليبرالية وديمقراطية لكي تشارك في قانون الشعوب يقود حسب رولز إلى تبني سياسة لا اعتراف ولا تسامح إزاء كل الشعوب التي تتخذ إطاراً مرجعياً لا ليبرالي ولا ديمقراطي للتنظيم الاجتماعي، وهذا ما يتناقض مع جوهر نظريته التي تدعو إلى المساواة في تصورات الخير وفي مبدأ الاعتراف المتبادل كشرط أولية ضرورية للدخول في أي عقد. رغم ذلك يطرح رولز مجموعة من الشروط التي يجب على هذه الدول غير الديمقراطية أن تلتزم بها لكي تكون لها أهلية المشاركة في صياغة قانون الشعوب هذا، إذ يجب على هذه الأخيرة أن لا يكون لها توجهات حربية وأطماع توسعية وأن لا تلجأ في علاقاتها مع الشعوب الأخرى إلا للأساليب السلمية التي تحترم استقلالية المجتمعات الأخرى كالأساليب الدبلوماسية أو التجارية أو غيرها من الأساليب السلمية الأخرى. كما يجب عليها ضمان سقف معين من حقوق العيش الكريم، الحرية، الأمن، الملكية والمساواة بين جميع أعضاء الجماعة وذلك بما يتماشى وتصور هذه الشعوب الخاص للعدالة الاجتماعية. ويجب في المقام الثالث أن يكون الجهاز القانوني في هذه الدول متماشياً مع فكرة العدالة هذه التي تنشأ الحياة الكريمة. فإن راعت هذه الدول غير الديمقراطية وغير الليبرالية هذه الشروط فإنه من الممكن عدها دولاً منظمة. (33) أما باقي الدول التي لا تتمتع بمثل هذه الشروط التنظيمية ولا تتبنى الديمقراطية الليبرالية فإنها تعتبر دولاً خارجة عن القانون وجب ردها وإرجاعها إلى جادة الصواب، وهو ما يبرر الحق في التدخل الأجنبي الدفاعي والعقابي ضد كل تعد على حقوق الإنسان في مثل هذه الدول (34).

إن من واجب الدول الديمقراطية والمجتمعات المنظمة التدخل لمساعدة المجتمعات المتخلفة بمساعدتها على تسيير شؤونها العامة تسييرا جيدا، قصد ضمان بناء مؤسسات عادلة وفعالة، ولما كانت المساعدات الاقتصادية والمالية غير ذات معنى عندما يتعلق الأمر ببناء الأنظمة المؤسساتية العادلة فإن رولز لا يرى فيها شروطا ضرورية ولا حتى كافية في إرساء قواعد المجتمع المنظم، ولذلك فإن واجب المساعدة يجب أن يتركز بالأحرى على تقديم النصيح والتوجيه نحو الأهمية التي يجب أن توليها هذه المجتمعات المتخلفة لهيكلة نظام سياسي متناسق وعقلاني قائم على احترام حقوق الإنسان. (35) فوحده هذا الشكل من المساعدة يهيئ حسب رولز الانتقال الفعلي نحو تشكل مجتمع عقلاني وحسن التنظيم.

وحتى وإن بدت نظرية رولز في العدالة الدولية كنظرية مثالية فإنها تبقى رغم ذلك واقعية، لان النتيجة المنطقية لنظريته هي أن العالم سينقسم أو هو منقسم إلى شعوب صديقة وشعوب عدوة وإلى علاقات تعاون ممكنة فيما بينها، وهذا ما يبرر رفضه المطلق لإمكانية قيام نظام كوسمبوليتي.

مؤلفات جون رولز

مرتبة بحسب تاريخ صدور الطبعة الانجليزية.

1- الكتب:

- **A Theory of Justice.** Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
"نظرية العدالة" وهو الكتاب الاساسي لرولز.
- **Political Liberalism.** New York: Columbia University Press, 1993.
"الليبرالية السياسية" وهو الكتاب الذي يعتبره الكثير من المتبعين لفلسفة رولز انه يدشن انحرافا فكريا في فلسفة الرولز اذ يقترب فيه من الاطروحات الجماعية.
- **The Law of Peoples,** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

"قانون الشعوب" هو في الاصل محاضرة القيت سنة 1993 واثارت الكثير من الجدل لتطور الى كتاب يعالج فيه رولز فكرة العدالة ولكن على مستوى فوق وطني.

- **Collected Papers.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

"بجموعة الاعمال" عبارة عن محاضرات وشروح ومداخلات قدمها رولز في مراحل مختلفة جمعت فيما بعد في هذا الكتاب.

- **Lectures on the History of Moral Philosophy.** Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

"محاضرات في تاريخ فلسفة الاخلاق" وهو عبارة عن محاضرات ذات طابع تعليمي تناول فيها رولز النظريات الاخلاقية الرئيسية في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة من هيوم الى هيغل.

- **Justice as Fairness: A Restatement.** Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001.

"العدالة كإنصاف. اعادة صياغة."

- **A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character.** Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950.

- فحص عناصر المعرفة الاخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الاشارة الى الحكم

الهوامش:

1- Nozick, R., *Anarchie, Etat et Utopie*, Quadrige/PUF. 2008. p. 228.

2- Pogge, T., John Rawls. His life and theory of justice, translated by Michelle Cosch, Oxford University Press, 2007. p. 4.

3- Ibid. p. 16.

4- Melkevik, B., Rawls ou habermas. Une question de philosophie de droit. Presse de l'universite de laval. 2001. p. 4.

5- Ibid. p. 5.

6- Ibid. p. 7.

7- Kukathas, C., Pettit, P., (ed.), *John Rawls: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 vol., London, Routledge. 2003. pp. 8-11.

8- Melkevik, B., Rawls ou Habermas, Op.cit., p. 8.

9- Ibid. p. 9.

- 10- Ibid. p. 9.
- 11- Ibid. p. 10.
- 12- Audard, C., Qu'est-ce que le liberalisme, edition Gallimard, 2009. p. 405.
- 13- Rawls, J., Theorie de la justice, trad.fran. Catherine Audard, edition Seuil. 1987, p. 86.
- 14- Ibid. p. 85.
- 15- Ibid. p. 287.
- 16- Ibid. p. 115.
- 17- Ibid. 151.
- 18- Bidet, J., John Rawls et la theorie de la justice, PUF, 1995 p. 39.
- 19- Rawls, J., Theorie de la justice. Op. cit., p. 151 et suiv.
- 20 - انطوني دي كرسيني، كينيث مينوج. اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة، نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1996. ص. 139.
- 21- Adair, P., la theorie de la justice de John Rawls. Revue francaise de sciences politique. 41 annee, N° 1, 1991. p. 87.
- 22- Kasanda Lumembu, A., John Rawls: les bases philosophiques du liberalisme politique. L'Harmattan. 2005. p. 101.
- 23 - انطوني دي كرسيني. مرجع سابق. ص 14823
- 24- Adair, P., la theorie de la justice de John Rawls, p. 89.
- 25 - انطوني دي كرسيني. مرجع سابق. ص. 14625
- 26- Ricoeur, P., lectures 1. autour du politique, Edition du Seuil, 1991. pp196-197.
- 27- Rawls, J., the law of people, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 3.
- 28- Ibid., pp 5-6.
- 29- Thibault, J. F. L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples" de John Rawls, Politique et Sociétés, vol. 20, n° 2-3, 2001, p. 163.
- 30- Ibid. p. 164.
- 31- Rawls, J., the law of people, Op. cit., p. 37.
- 32- Ibid. pp 40-42.
- 33- Thibault, J. F. L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples", Op. cit., p. 165.
- 34- Rawls, J., the law of people, Op. cit., p. 93-94.
- 35- Thibault, J. F. L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples", Op. cit., p. 168.

جاك دريدا

(2004-1930)

جاك دريدا (Jaques Derrida):

(1930-2004)

د. فواسمي مراد

قسم الفلسفة، جامعة عبد الحميد بن باديس،

مستغانم، الجزائر

فيلسوف* فرنسي من أسرة يهودية، ولد يوم 15 يوليو/تموز 1930. منطقة الأبيار الواقعة في عاصمة الجزائر، إذ عاش فيها حتى سن التاسعة عشر من عمره. يعتبر جاك دريدا من شجرة أنساب متعددة، إنه الواحد المتعدد: الجزائري، الفرنسي، اليهودي، الأندلسي، غير غريب عن المغرب العربي عموما فـ "المغرب العربي ليس غريبا عليّ فلي فيه أصدقاء كثيرون"¹، لم يتمكن من الاستقرار في اللغة الفرنسية في أولى سنواته في موطن الميلاد، نظرا لتعدد جذوره وهوياته المشتتة: "فلي مشارب عربية ومغربية وفرنسية ويهودية. ومنحاي الفكري يتغذى من كل الثقافات ويستلهم جميع الروافد الفكرية دون امتياز لأحدها عن غيرها"². تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، باريس، شغل منصب مدير مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ساهم عام 1983 في إنشاء المدرسة الدولية للفلسفة³ والتي سيكون أول مدير لها، كما أنه درس في الولايات المتحدة الأمريكية حيث ستمتع أعماله بذيوع كبير، كما أجرى دراسة نقدية معمقة للمؤسسة الفلسفية ولتعليم مادة الفلسفة. وقد اعترف، الرئيس الفرنسي جاك

* ليس في الإمكان اعتبار دريدا فيلسوفا بالمعنى المتفق عليه، ولا حتى ناقدًا، بل، وكما يطلق على نفسه، هو قارئ ذو رؤية جديدة لا يمكن بالتحديد وضعه في إطار ما ضمن نسق الفلاسفة نظرا للخصوصية التي تتمتع بها كتاباته وتتميز بها نصوصه وحتى طريقة تفكيره.

1 عبد العزيز بن عرفة، لقاء مع الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، في: الدال والاستبدال، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، 27.

2 نفسه.

3 Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence Hansen-Løve et Pierre Kahn, Philosophie de A à Z, Hatier, Paris, 2007, Derrida, p. 103.

شيراك في بيان له، يوم بعد وفاته، إن ما قام به دريدا كان بمثابة ملامسة "جذور الإنسان التفكيرية في حركة حرة". توفي في عام 2004 في مستشفى باريس عن عمر ناهز 74 عاما بعد صراع مع سرطان البنكرياس.

تحاول الممارسة الدريدية أن تضي طابع التيه والضياح بدلا من الإقرار والاستقرار على الوجود والإنسان، عُرف عنه تفضيل حياة الترحال والتشرد التي تتعارض مع وضع المتزوج إذ يقول بصدد ذلك "كم من أعزب هو مقيم وكم من متزوج هو تائه"¹ ويقصد هاهنا بالتحديد جاك الذي يقضي حياته ضائعا بين أسطر النصوص وبين أقطار العالم باحثا عن الحقيقة التي لم يعثر عليها، لأن مصيره، في حقيقة مصير ديونيزوسي بامتياز، تراجيدي بامتياز، على الرغم من أنه قد تزوج منذ سن الخامسة والثلاثين من عمره.

السيرة الذاتية، قصدية الغياب

تشكل حكاية سيرة ذاتية لدريدا، مشفوعة بمعالم لفلسفته، إحالة لشخص دريدا الانسان إلى مفهوم، يموت دريدا في المفهوم ويتوحد معه، يقول: "إن كتاباتي أوتوبوغرافية بطريقة مختلفة، فمع واحدة لسانية الآخر قدمت ما يمكن تسميته بـ "حياتي"² لقد عاش دريدا هذه التجربة بكل حيثاتها من تفكك، تفكيك، ارتقاء وانزلاق ومعاناة، كانت ذات دريدا المفككة هي التي تنكتب في كتاباته وليست الأفكار بما هي فلسفة أو تفكير، قد كان يعيش الكتابة ويحيا الاختلاف³ يعاني الفرق والتشتت، فأقصى لأول مرة وعمره عشر سنوات ليحضر التهميش في كتاباته⁴، لنرى كيف يمنح قيمة للهامش على حساب المتن... عبر حياة غير منتظمة متراوحة بين الرغبة في التحول إلى نجم محترف في كرة القدم وتحصيل أكبر

1 عبد العزيز بن عرفة، المرجع السابق، ص 28.

2 Aliette Armel, Du mot à la vie, un dialogue entre J. Derrida et Hélène Cixous, in Magazine littéraire N 430 Avril 2004, p. 27.

3 تجربة الكتابة هنا عند ج. دريدا تتضح من خلال تركيزه على الكتابة بالجد كلة وبمختلف معانيها وعلى رأسها الرقص، الكتابة بالأرجل، وينسب هذا إلى نيتشه فإن هذه الممارسة تحضر في ذاته أيضا Voir J.Derrida, L'écriture et la différence, cd Seuil, Paris, p. 49.

4 ارجع إلى كتاباته على وجه الخصوص نوايس Glas.

قدر من القراءات الفلسفية (أنظر معالم أوتوبوغرافية التي سنأتي على ترجمتها) كما أن مسألة التعدد اللغوي يحمله هويات متعددة تمكنه من امتلاك العالم كله ولكن مع بقاء ذاته متشرذمة بين هنا وهناك وهو ما دفعه إلى التساؤل عن "بداية الأصل" الذي هو في حقيقته لا-أصل Non-origine وربما يكون بهذا قد وجد سياسة يبرر بها لنفسه ويقنع بها ذاته أن المختلف هو أصل العالم والمتشتت هو العالم ذاته وتنتشر أفكاره هذه لتأخذ بعدا ثقافيا أو عرقيا حتى يتجه للدفاع عن المثقفين المهمشين في عام 1981 أولئك التشيك الذين كان يرى فيهم ذاته.

بخلاف عن التصور الكلاسيكي للسيرة الذاتية فإن التصور الفلسفي اللازماني أجدر بتغيب الأنا. كان الأنا، يقول دريدا، في حياتي يحتل موقعا وهميا ومختلفا عما كان عليه في النصوص الأولى حيث كنت أقول "أنا" أو "نحن" بطريقة الفيلسوف التجريدية أو المنظر الكلاسيكي¹. إن الأنا لدى دريدا متعدد أو بالأحرى غائب، مختلف ووهمي، ليس ذلك الأنا الأوتوبوغرافي الكلاسيكي وهذا قد يفسح مجالا أكثر للتأويل والإمكان، هو أنا متحرر من قيود الزمان والمكان والهوية، يستقص شخصيات متعددة وأحجبة مختلفة وسيرته خالية من الذاتية المطلقة، من نوعية الذاتية الديكارتية. فهي لا تتحدث عن الأنا بل بالأحرى تتحدث عن كل شيء ما عدا الأنا الذي عادة ما يعتقد أنه محور الموضوع، هكذا يتخلص الموضوع من محورته الأنوية، ويمنح الفرصة بهذا الغياب الذي لم يحضر بعد، هذا الأنا المتحرر على الدوام، الأنا المستقبلي بدلا من الأنا الحاضر، هو إذا الأنا اللا-أصل، الأنا-اللاموضوع، الأنا-اللاأنا وسيرة اللاأنا بدلا من سيرة الأنا حتى أننا عندما نقرأ ذواتنا في سيرة أيا كانت يمكننا أن نجد فيها أنفسنا عبر حيثة ما ويوجد فيها اللا-أنا في العصور الدائم في هذه السيرة الذاتية لشخص ما وبذلك ففي لحظة كتابة الذات ينكتب الآخر أكثر من الأنا.

ولأن حفريات الذات ليست تعني ضرورة حكاية الذات و"التأريخ" لمجريات مختلف مراحلها التاريخية بضرورة الوعي بتجربة قد نحضر فيها كلنا والاختلاف يكمن في طريقة الاندماج في هذه الحفريات. إن الوقوف على أطلال الماضي هو بمثابة قراءة نقدية، هي قراءة ثانية وإعادة تقييم لما تم اقتراحه من حماقات، من تمييز

وتألق لكن هذه المرة في شكل حوار مع الذات العميقة الساكنة، أغوار أنا يأبى أن يرتقي إلى السطح لأن الحاضر يرفضه ويغيب هو عن الحاضر لأنه يهابه، هذا هو الأنا-الآخر. بماهو متجسد في فلسفة هوسرل الفينومينولوجية من دون الوقوع في فلسفة ذاتية/إنوية Ipséité أي ضرورة التخلص من الهوية السردية أي الهوية العينية mêmété والهوية كذات Soi، فالخطوة الأساسية باتجاه فعل سردي هوية الشخصية تتم حين تنتقل من الفعل إلى الشخصية المنتجة للفعل.¹

تحقق إذا لا-قصدية الحفر والهدم والتدمير التي تتم بصورة نفسية في التركيبة البشرية في شكل حب الارتقاء والرغبة في الكون على أفضل سيرة كانت في الماضي، والحالة هذه ليس بإمكاننا أن ننظر إلى الماضي تلك النظرة المثالية، الرومانسية، لا ينبغي لنا الشعور بنوستالجيا الماضي بل على الماضي أن يعمل في توجهه إلى المستقبل أي أن يكون في خدمته، الأمر الذي يمنح الفرصة لتجاربنا للتفكير في المستقبل قبل أن نقع في حفرة الماضي ولن يتسنى لها والحالة هذه أن تخرج من سجنها وهذا يكون الماضي متحررا من ماضويته، ماض أكثر مستقبلية وأكثر قابلية للتجدد.

لن يفرض علينا بذلك أن نقوم باستقصاء تاريخ الذات والتجربة الذاتية ولن نخضع لأبعاد الزمن المهلهل: ماضي، حاضر، مستقبل، بقدرما ينبغي أن تكون هذه العملية حركة عود-أبدي Retour éternel تمتزج فيه الذات بلامعقولاتها قبل المعقول منها بأبعادها وهنا حتى يتسنى لنا استحضار أحداثنا متى ما شئنا وكيفما شئنا، إنما استراتيجية محاربة النسيان l'Oublie وفي الوقوف على الوقائع المرتبة التي تدعي "أثريتها" كمثاليات ماضوية قد نندم على فواتها، لذا فلا ينبغي علينا اتخاذها كمعالم ثابتة وشهادات وإنما فقط كلامح ارتحالية. "إن الكتابة يقول دريدا هي المنفذ للخروج من الذات عبر الذات" ويضيف أيضا بأنها "استعارة-لأجل-الغير-في-سبيل-الغير في هذه الحياة، هي استعارة كإمكانية، استعارة كميثافيزيقا حيث ينبغي ان يحتجب الوجود (وجود الذات) إن شئنا الآخر أن يتجلى.² بهذا المعنى فقد كانت قصدية دريدا قصدية في ان تتجلى ذاته المنمحية عبر اللاتجلى ويتجلى بها

1 أنظر فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 38.

2 J. Derrida, opcit. p. 49.

الآخر بدلا من تجليه هو كعامل أسي وفاعل أصلي، إن وجوده يتجلى عبر اللاتجلى كـ "أثر" Trace يحضر مع الغياب، يحضر مع الآخر من خلال التأخر والإرجاء. إن فينومينولوجية دريدا بما هي سؤال الخروج من الوعي Conscience تتطلب ضرورة الانفتاح فليس هذا الوعي (السيرة الذاتية) محتفظا به في مثالية ترانساندانتالية بل عليه أن يقصد الموضوعات المختلفة أن يستضيفها في داره ويرحب بها في محله كيما يسمح لتحقيق الإبدال وتداول الأدوار عبر الاستبدال.

ونظرا لكون الذاتية الفلسفية تلعب دورا محوريا في إنتاج الفيلسوف ارتأينا ضرورة إدراك هذا النص مترجما عن نص دريدا الكامل الموسوم بـ: "مشكل التكوين في فينومينولوجيا هوسرل"، بحيث يقدم فيه قراءة رائعة لفلسفة التاريخ وتاريخ الأصول من خلال التطبيقات التي تعلمها من الفينومينولوجيا نفسها، وهذه ترجمة لجزء من الفصل الموسوم بـ: الغائية* معنى التاريخ وتاريخ المعنى.

الذاتية الغريبة: تغييب الأصل والغائية

يجعل الأصل السلبي، حينما نتسلل خفية إلى العالم المكوّن في الأجواء المتعالية، التاريخ واضحا. لقد اعتبر مشكل التاريخ دائما من طرف هوسرل (Husserl) مطورا للعلوم الإمبريقية (علوم التجربة) دارسا العلية والأحداث "الاجتماعية" (mondains) ومن هذا المنطلق نبذت الظواهرية (Phénoménologie) الإنسان التاريخي لما كان انكشاف التوليفة السلبية في التكوّن الزمني للأنا (Ego) والبي-ذاتية (inter-subjectivité) انكشافا أصليا للإنسان في بيئته التاريخية. لقد رأينا كم كان صعبا، باسم التفسير البسيط للأنا الأحادي (monadique) إرجاع الحظوة لأصله السلبي، فقد كان هذا الأخير، بما هو كذلك، محروما من أي معنى قصدي ناتج عن نشاط الأنا، إذ لزم لإنقاذ المثالية المتعالية التي كانت متعشة أصلا من طرف قصدية تحولها من معطى محض، جامد، و"واقعي" إلى قصد قبلي (قبل-واعي Pré-conscient) وقب-فعلي بالمعنى النظري

* عنوان الفصل الرابع من كتاب دريدا: "مشكل الأصل في فلسفة هوسرل" عن منشورات الجامعة الفرنسية - سلسلة Epiméthée، سلسلة من تأسيس جان هيوليست وتسيير جان-لوك ماريون، باريس، الطبعة الأولى، 1990.

(Théorique) وقد كان ذلك دور الغائية المتعالية، ففكرة تفسير الأنا كعمل لامتناه للفلسفة تبدو مجرّة مرة على الأكثر على إنقاذ الظواهرية. ولكنها أنقذتها عبر المعارضة ولم تتمكن هذه الغائية من الانعطاء (être donnée) جوهرية في بداهة أصلية لموضوع ملموس. فلنكون ودية لمهمتها ينبغي عليها أن تسبق كل تأسيس فاعل وفي ذاتها كل وعي باسم الذات، ذلك ما كان يمثل خطر الميتافيزيقا والشكلانية (formalisme) القبلية التي كانت تقلق هوسرل ظاهرياً. أن نجعل من القصدية فاعلية/نشاطاً فو-ذاتية (Supra-subjective) فوق-أو كلية-الزمن (Omnitemporelle) أليس هذا هُرساً/تخطيماً لكل النتائج السابقة للفينومينولوجيا؟ «المعضلة العويصة بالمخاطر لم تكن علاقتها مباشرة مع التأملات الديكارتية» (Les méditations cartésiennes) فقد جاءت فكرة الغائية في لحظة حيث بدت المصاعب منيرة، ولكننا لا نعلم شيئاً عن أصلها: ما هو الموضوع المتعالي لهذه الفكرة؟ هل كانت مؤسسة من "نوم" (Noème) أم امتزجت مع الحركة النويتيكية (Noétique) للموضوع ذاته؟ بحيث لم يسع هوسرل إلا سير هذه الأسئلة. كان يبدو أن هوسرل يفكر بأن النمط البديهي لفكرة الغائية استثنائياً على الإطلاق، والحق يقال، فإن هذه الفكرة هي الوحيدة التي لم تؤسس سوى على ذاتها باسم السبب الحقيقي الذي بقي محجوباً، مكنونا في الحركة الظاهرة للفلسفة، فلا يمكن لأي شيء أن يشكك في قيمتها أو على الأقل أن يختزلها أو حتى "يجيّدّها" (la neutraliser). إن الفيلسوف الحقيقي هو الذي يرهن ويفتش ويؤصل المعنى باسم الممارسة الفلسفية ذاتها، وهذا فقد كانت الظواهرية هي الأخرى "شاهداً" (حجة) على الغائية.

ولكن لأجل ذلك ينبغي أيضاً ألا تتطابق ضرورة هذه الغائية مع الحدث الإمبريقي الذي أسسته، بل عليها أن تكون صامدة في جوهرها وعميقة النفس حينما تحكم مؤسسة التاريخ "الاجتماعي" وحتى تكون بداهة متعالية لا بداهة إمبريقو-سيكولوجية فقد كان ملحاً جداً أن تُعرف أو تُعرض على كل ذات متعالية ممكنة رغم أننا نرى بدون إغارة أي اهتمام للاعتراضات التي يمكن تحديدها من خارج الغائية الظواهرية بأنه كان على هوسرل أن يتساءل السؤال الأساسي: كيف استطاعت فكرة الغائية أن تكون متهافنة، مجهولة، مبهمّة أو غامضة، معدومة

أو "منسية" في نظر مختلف الذوات عبر التاريخ من عديد اللحظات في عالم مفترق المقامات؟ (Lieux) كيف هي ممكنة "أزمة" الفكرة الغائية؟ كيف باستطاعة الحدث الإمبريقي، في حالة ما إذا كان مؤسسا، أن "يستر" و"يحجب" فعل تأسيسه ذاته؟ ألن تجربنا "الأزمات" على إنزال فكرة الفلسفة إلى تاريخ "اجتماعي" (Mondain) وإعارتها دورا مؤسساً للحدث الإمبريقي ذاته؟ بذلك ستكون الغائية دائما وحسب جدل الزمن نفسه وحتى التوليفة القبلية (a-priori) للوجود وللزمن إنتاجا للتاريخ ومنتوجا له في الآن ذاته. هذه هي، على الأقل، الإجابة التي كان لنا حق انتظارها من هوسرل وليس ظاهريا على الأقل تلك التي قدمها لنا.

في "محاضرة فيينا" 1 تبوأ أوروبا دور الوسيط بين الأنا المتعالي المحض وبين التجسيد/التحقق الإمبريقي لفكرة الغائية، بطبيعة الحال وما ينبغي الإسراع في ضبطه مع هوسرل، لم تفهم أوروبا بالمعنى "الاجتماعي" الذي يفترض تحديدا جغرافيا، سياسيا أو أي تحديد آخر. إن أوروبا لها أيضا أصلها الذي واحنها بصدد فهمه، أكبر المشاق، في إطار الغائية المتعالية اللامتناهية، فلا يمكن بالمفاهيم المغلقة انطلاقا من الحديثة (Facticité) الجغرافية السياسية أو الاقتصادية... إلخ تحديد الوحدة الماهوية لأوروبا، إذ ينبغي لفهمها الابتعاد عن الفكرة، عن الدلالة الخالصة والقبلية وهذه الفكرة عن أوروبا هي الفكرة التي عرفت ميلادها في أوروبا، إنها فكرة الفلسفة. بما هي فكرة أوروبية، يقول لنا هوسرل، في أصلاتها المطلقة والحق يقال، ليست أوروبا مهد (Berceau) الفلسفة، فقد ولدت هي ذاتها كدلالة روحانية من فكرة الفلسفة « تمتلك أوروبا مكان ميلاد، ولكني لا أفكر في الميلاد بالمعنى الجغرافي، في إقليم ما قد تختص بجهة منه وإنما أقصد مكانا روحيا للميلاد في أمة ما أو في قلب أناس معزولون وطوائف تنتمي إلى هذه الأمة. هذه الأمة هي اليونان (La Grèce) القديمة، يونان القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، إذ ظهر فيها نمط [...] جديد على الإطلاق من الإبداعات الروحانية (geistiger gebilde) التي أخذت بسرعة فائقة مميزات/أبعاد صورة ثقافية محدودة جدا منحها الإغريق اسم الفلسفة (Philosophie) المترجم بشكل صحيح حسب معناه الأصلي، وهذا المفهوم هو الاسم الآخر للعلم الكوني، للمعرفة الكلية بالعالم، للكلية الوحيدة التي تعانق كل ما هو كائن [...] فالولوج إلى الفلسفة بهذا المعنى، بوصفها أم العلوم في رأيي مخالف لما تبدو عليه

الظاهرة البدئية (Urphänomen) التي تميز أوروبا من زاوية روحانية¹. تصريح غريب يخون مثابرة الضبايات السابقة، فليست فكرة الفلسفة حملا أو نتاجا باسم تاريخ إمبريقي "واقعي". بهذا المعنى ينبغي وضع الحديثة الأوروبية بين قوسين ولاستكشاف فكرة الفلسفة في صفاتها وجوهريتها ينبغي باسم "الاختلاف الوهمي" الكلاسيكي أن نفترض للفلسفة ألف تجذر جغرافي وتاريخي. وباسم هذه الفكرة ينبغي أن نعوض أوروبا بآسيا أو إفريقيا فلن يعترض هوسرل في حديثه الإمبريقية، بأنه ليس لأوروبا علاقة وطيدة مع فكرة الفلسفة، إلا أن أوروبا، مكان الميلاد الروحي، الوطن السري والمجرد للفلسفة يعاند الاختلاف. هناك فكرة أوروبية تمتاز مع فكرة الفلسفة، ولكن بما أن هذه الفكرة ليست حدثا ولا موضوعة (Localisation) إمبريقية، ألن تكون للإيجاءات المحددة عن "يونان القرن السابع قبل الميلاد" ومفهوم "الأمة" (Nation) والولاء لـ "عدد من المتفردين" سوى معنى مجازيا ووهيميا؟ وهل يتعلق الأمر بمجرد نماذج عرضية؟ بالتأكيد لا. فبمجرد تدقيق بسيط في التذكر (évoation) المحص، على غرار العديد من النصوص ذات المصدر المشترك، يتضح أن الأمر يتعلق بأحداث واقعية لا يمكن تعويضها (استبدالها) وبضرورة تاريخية، أي أن التاريخ الواقعي يمنح طابعا خالصا محضا للماهيات. وهذه الأخيرة لا تتأني أبدا باسم الاختلاف الخيالي باسم الوهم والاختزال الماهوي. إن هذه الماهيات مرتبطة قلبيا وتركيبيا بالوجود، فما لا يمكننا هاهنا أن نجعله يتغير ويبدو حياديا هو الوجود المتناهي للمفكرين القب-سقراطيين، الذي تجلت فيه فكرة الحقيقة يوما، إذ في لحظة ما أصبحت الفكرة الخالصة للفلسفة ممتزجة بمصير ووجود شعب أو جماعة من الناس، فهل يمكننا القول أنها أصبحت متماهية مع الوجود (وجود ما)؟ من هذا يفترض أن الفلسفة قد سبقت الوجود بطريقة أو بأخرى ولكن ألا يجب القول، على العكس، بأن الوجود هو الذي أنتج الفلسفة؟ ولكن إذا كان الانكشاف الأصلي للحقيقة تابعا لحركة الوجود، ألا نساق إلى إدراك هذا الوجود كإمبريقية محضة، واقعية وسيكولوجية...؟ كل بداهة أصلية، كل إفراط في الحقيقة وكل نجل للوجود بما هو وجود سيكون ممنوعا/محرم عليه ويجب إذا أن يكون كلا من المتعالي والإمبريقي متضمنان أصلا في الوجود، بوصفه «في-ال-عالم» يفتح على حقيقة الوجود. ففي وجود الشعب الإغريقي قد تجلت، كذلك، هذه "الواقعية

الإنسانية" التي امتزج جوهرها مع الوجود والتي تمثل موضوع "تحليلية وجودية" و"أنثروبولوجيا" (التي ليست لها أية علاقة مع العلم الاجتماعي الذي رفضه هوسرل) بالمعنى الهيدغري.

لا يمكننا ان نرى أقل من تناقض بين رفض لتحديد أوروبا (في أول جملة من النص الذي استشهدنا به) وبين تقديم الفلسفة كحمولة في « أفئدة رهط من الناس» وكظاهرة تاريخية أصلية، إذا لم يكن لفكرة الفلسفة أو إيدوس (Eidos) أوروبا سوى مكان ميلاد روحي بإمكاننا بكل صرامة أن نمزج هذا الأخير مع ظاهرة يونانية (هللينية) محدد زمنيا ومكانيا ونكون بذلك قد اختزلنا فكرة الفلسفة حدث (Fait). إن معنى ذلك هو ان مشكل التكوين (Génétique) لم ينجل بعد. إذا كان لفكرة الفلسفة كغاية (Telos) لامتناهية، وإذا كان لإيدوس أوروبا ميلادا وإن امكن تحديد هذا الميلاد زمنيا ومكانيا، فإننا نتساءل عما يمكنه أن يسبقها أو يحيط بها. لقد تساءلنا التساؤل ذاته بصدد الرد المتعالي: او بصدد إمكانية الرد الحاضرة رغم احتجاجها، استنارها في زمنية الشكل الطبيعي.

لا يمكن لدلالة الرد الخالصة أن تكشف لنا عن ذاتها وينبغي علينا قسرا اللجوء إلى البحث عن عليية (Causalité) "اجتماعية"، فتفسير الرد المتعالي باسم العلية الطبيعية يفقده معناه الأصلي وإلا فسوف يسجل الرد بداية مطلقة في الزمنية (Temporalité) ولكن حينها لن يكون لوضعيته من داخل التجربة "البسيطة" المردودة أي معنى. وها نحن لازلنا مجبرين على تفسيره بما لا يعكس ماهيته وفي كلتا الحالتين يجبرنا التمييز الجوهرى (الضرورى) بين اللحظة الأصلية واللحظة المؤسسة على إدخال دوريهما وعلى قلب تعريفهما.

الأمر نفسه على مستوى الغائية: فهل قسّم تأسيس الفلسفة الإنسانية عبر امتداداتها الجغرافية والتاريخية إلى كتلتين: يحد الأولى منها فريق إمبريقي يحمل من جهة الأوروبيين السابقين على القدم الروحي لأوروبا، واللاأوروبيين من جهة أخرى؟ إنما فرضية مثيرة للضحك ومع ذلك فقد كتب هوسرل (Husserl) في ملتقى فيينا (Conférence de vienne) المنقح بأن «وحدها أوروبا ذات "غائية محايثة" (téléologie immanente) ومعنى، ففي حين أن للهند والصين مجرد نمط سوسيولوجي إمبريقي نجد لدى أوروبا وحدة شكل روحاني».

إذا ما أخذنا هذه الأطروحة بعين الصرامة نجد أنها متهافنة، فإذا حصلت الإنسانية الواعية بالغاية (télös) الفلسفية على ماضي ما، وإذا دشت في لحظة ما القلب الفلسفي فإن زمنية الإنسان التاريخية تعرف قطيعة كيف انتقلت الإنسانية من الجهل إلى الوعي بالمهمة اللانهائية للفلسفة؟ من ذاتية محض إمريقية إلى ذاتية متعالية؟ حتى تمتلك الفلسفة، أصلا، معنى لامتناهيا، ألا ينبغي لهذا الجهل أن يكون مجرد نسيان وأن تكون الذاتية الإمريقية مجرد حجب (ensevelissement) للذاتية المتعالية الأصلية؟ ولكن كيف نميز حينها بدقة بين الأنماط الإمريقية والأنماط المتعالية للفرق الإنسانية؟ بما أن الإمكانية المتعالية متواجدة دائما هاهنا، فهل سيكون الفعل الذي نوقظها باسمه «ميلادا» متعاليا أم إمريقيا؟ هل هو أكثر من احتمال (عرض) (accident) تاريخي؟ لو كان العمل اللامتناهي، وفقا لجوهره، ممكنا أو حاضرا دائما بشكل مؤصل، فالفعل الذي «نعيه» بفضل، في حد ذاته ليس أصليا وذلك ما يقوّض أساس هذه الغائية كلية.

في تأثير ديدا وطبيعة اعماله:

يعتبر تأثير فلسفة دريدا من نوع ذلك الذي تقوم به فلسفة التوسير ولكن في توجه مختلف تماما، بحيث لا يهتم لأمر التنسيق المذهبي للفلسفات، بل يهتم لأمر الممارسات والاستراتيجيات التي تمارس على النصوص، وهذا بدء من نصوص أفلاطون ومماركس مروراً بـ دي سوسير وحتى هوسرل ومسيرة الفينومينولوجيا. لقد تعهد دريدا بمسيرة تفكيك الميتافيزيقا* الغربية بناء على ما تعلمه من مناهج واستراتيجيات فلسفية وأثروبولوجية غربية، وأسس علم الكتابة في مواجهة التكريس الشفاهي للثقافة. إنه يقف ضد ميتافيزيقا الكلام وحضوريته لصالح الكتابة، إذ يقوم تصوّره عموما على مفهوم الاختلاف الذي يرجو منه "فك" امتيازات "المركزية الغربية" وتماسكاتها العنكبوتية، حتى تنبعث رسالة الفلسفة، من جديد، لأجل أن تكون وسيلة للالتزام السياسي والإيديولوجي والفلسفي وتحرر من سلطوية الخطاب وحضوريته.

* الميتافيزيقا هي كلّ فكرة يتم انتشاها وفصلها عن سياقها التاريخي وشروط إنتاجها الموضوعية.

الكتابة والاختلاف، عن الغراماتولوجيا، الصوت والظاهرة 1967، وهي أعمال ذات طابع خاص، محور يتطلب الكثير من التركيز، بحيث ينتقل من التعليق على فينومينولوجيا العلامة من خلال قراءة "الأبحاث المنطقية" لـ هوسرل مبينا دريدا بأن هذه النظرية تقوم بترجمة وعمويه، في الآن معا، نسقا ترابطيا يميز بمجمل الثقافة الغربية. فالخروج من هذا الانغلاق الميتافيزيقي، أي من النظام المتستر والحجوبي للعالم، الذي يبرر خلسة مشاهد النظام القائم (سلطة الأب، سلطة الدولة، سلطة الحقيقة، سلطة الجمال المطلق...)، إنه مشروع الفلسفة عند دريدا.

تمثل الغراماتولوجيا، "علم الكتابة" الخيط الناظم للنقد الجذري والحاذق لهذه "الميتافيزيقا". على نقيض التقليد الفلسفي الذي يسعى إلى "تفكيك" ه يؤكد دريدا بأن "الكتابة" ليست هي السبيل الوحيد المتبقي، ولا حتى ملحقا أو عرضا في مقابل "الكلمة الحية". كما أن الزوج كلمة/كتابة يتجذر في ظاهرة أصلية وإغازية هي الاختلاف / ف (la «différance» أو الأثر «trace» la المدرك بما هو إنتاج، لعبة متعذرة عن الإدراك إلا بناء على الاختلافات والفوارق التي تولدها. بمعنى آخر في اللغة توجد "غيرية" (altérité) تأسيسية - غياب، نظرة، إرجاء، غرائبية- تجعل من كل تملك للفكر، باسم الفكر نفسه، أمرا مستحيلا "ليس فقط أنه لا يوجد مملكة للاختلاف، بل إن هذه الأخيرة تعمل على إثارة تخريب هذه المملكة" (هوامش الفلسفة). يبدو بأن التفكيك الفلسفي بما هو الغزو المستحيل لعطاءات المعنى المرتبطة بالنص في صورة لانهائية، من دون أمل حل العقدة¹. ومن بين أهم المفاهيم التي تقوم عليها تفكيكات الميتافيزيقا مفهوم التأخر أو الإرجاء الذي يعتبر "رديفا لمفهوم الاختلاف"، فهذا الإرجاء المقصود يستهدف التنمية النظرية للقدوم قبل الأوان حتى يتحصل الانزياح أو الهوة.

السؤال: ما التفكيك؟

عادة ما يرد مفهوم الـ "تفكيك" بدون تعريف أو حتى تكبير الحرف D في اللغة الفرنسية، إنه تداول القارئ للنص يقوم فيه بإجراء قراءة جوانية ترفض البقاء المطلق وفي المطلق والخروج المطلق منه، إن التفكيك استراتيجية تسمح بممارسة

كتابة ذات طابع خصوصي يمكن معها النسخ والحياكة من أجل التخلص من سلطة النص الميتافيزيقية. إن هذه الممارسة عند دريدا أمر ضروري يمكن معه التوجه نحو إمكانية التحاور داخل مختلف اللغات وإجراء أنواع مختلفة من التناص، إنه التعدد في الواحد: يقوم هذا التفكير بدءاً على ممارسة الخلخلة والزحزحة الجذريين، والأمر فيهما متعلق باللعب بتلك العلاقات العنيفة التي يضيفها الأنا على الآخر، إن كان الأمر مرتبطاً بعلاقة ألسنية يطرح فيها سؤال معنى الوجود، أو إثنولوجية، اقتصادية، سياسية وحتى عسكرية¹.

يقصد بالداخل مكونات البيت، أي أحجاره وأسسها، يعني داخل اللغة. ومن أحجاره باعتبارها مفاهيم تنجز تفكيكا للتعاضات الموجودة بداخله، في مقابل الخارج والذي يعتبر ضرورة إجراء للقطع والاختلاف مع هذا الداخل عبر مغادرته والسكنى خارجه، وهذا لأن النص ينضوي العديد من القنوات، وتلك هي المهمة المنوطة بالقراءة.

يعتبر فعل تفكيك النص أياً كان، نوعاً من الاستمرارية في إنتاج التعاضات والاختلافات الكامنة في النص ذاته من جهة، ومن جهة أخرى، ضرورة استعادة ابتكار هذا الصراع الذي يعيشه النص وتبيين هشاشته واندثاره فيما يصرح به، وهو في ذلك نوع من الترددات أو اللابقينيات التي تأخذ كل الاتجاهات والمناحي، فحتى طريق المستحيل ممكن معها.

إن العالم كله موجود في النص، ولا شيء خارج النص، هذا الأخير موصوف بما هو تجسيد للميتافيزيقا تقوم العملية التفكيكية على إحراجها، النص موطن التفكير والتفكيك لا موطن له، إنه الممارسة النقدية ونوع من المطرقة النيتشوية، ولكن ليس بمعنى الهدم والتقويض بل بمعنى أنه "هجوم على أنظمة متأسسة ومكرسة، ولا بناء لمثل هذه المؤسسات، فهو لا يدّعي الهدم المطلق للنسق، للميتافيزيقا، كما لا ينجز بناء لها بصورة كاملة. إن التفكير بما هو ممارسة يتموقع في الما-بين inter إذًا. إنه يمثل الهدم والبناء في الآن معاً dé-construction، هو يقدم على هدم التعاضات الميتافيزيقية لا ليتخلص منها بصورة نهائية أو ليجري

Derrida (J): Fins de l'homme, in: Marges de la philosophie, Minuit, 1 Paris, 1972, p. 163.

عدما نهائيا لها بل ليشيد تعارضات أخرى¹، والغرض كل الغرض في هذا جعل حياة النص تدوم أكثر وأكثر. وعلى هذا فإن التفكيك ابتكار وتكرار للابتكار، أي ما تمّ إحياءه وقتله داخل النص².

التفكيك جينيا لوجيا الأثر المفقود

يتسلم العمل التفكيكي مهامه بوصفه عودة إلى الأصول التي يُسَلَّمُ بها على أساس أنها بديهيات لا يمكن تجاوزها، ويقوم هو بتفكيكها. الأصل في التفكيك ليس مائلا، يصبح أثرا (trace)، بحيث يحضر ويغيب في الآن ذاته وهو يظلّ لا مدركا على الدوام. لقد استعار دريدا من إيمانويل ليفيناس (E. Levinas) مفهوم "الأثر" الذي يجاوز الأصل الميتافيزيقي كقمة للكينونة، إذ إنه لا يخضع للتحديدات الزمانية الميتافيزيقية، يقول ليفيناس بأنه «الماضي الذي لم يحضر قط»³ ممتنعا عن التحديد عبر مفهوم الحاضر، لأنه الحضور الممزق الذي يشكّل الأمحاء معلنا اختلافه مع الأصل الجدلي.

لا يقصد المفكك الأصول إلا بمعوله لأجل كشف تناقضات النص (= نص العالم). يريد التفكيك الخروج من منطق الثنائيات: الخير/الشر، الإله/الإنسان، الباطن/الظاهر، الأصل/الاشتقاق، الوحدة/التعدد، الهوية/الاختلاف، الحضور/الغياب، لتمنح الأولوية للجانب المهمّش من كل هذه الأزواج، تعطى الاعتبار للإنسان والظاهر والاشتقاق والتعدد والاختلاف والغياب... وتعمق فيها كي تتلافى المنطق التقليدي وتؤسس منطقا قائما على التعدد والتشتت، بسعي وراء تكسير البدايات.

يسعى التفكيك إلى الاعتراف من منبع اختلاف المعاني بهدف تفكير ما لم يتم التفكير فيه، ما كان لامفكرا فيه، إلى استذكار "الاختلاف المنسي"، من حيث هو "نسيان للاختلاف"، هو منظور تراجيدي لفلسفة البدايات: الجوهر والماهية والأصل والطهارة والنقاوة، «لقد أصبحت هذه المفاهيم تتعرض للنقد

1 Derrida (J): Moscou aller retour, L'aube, Paris, 1995, PP 125, 126.

2 Derrida (J): L'invention de l'autre, psyché I, Galilée, Paris, 1996, p. 53.

3 أوردها: بنعيد العالي (ع): أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاورة الميتافيزيقا)، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب، 1991، ص 79.

والتفكيك منذ زمن ابتداء من نيتشه وانتهاء بدولوز ودريدا، مروراً بهيدغر وفوكو¹.

إن الغرض التفكيكي على غرار الجينولوجيا يتمثل في الانقضاخ على النص فيتم تشريحه من الداخل، وتزعزع أوصاله وتنحطم يقينياته وتتقوَّض مفاهيمه، لأن النص نسيج (gewebe/tissu) والنسج محكم الحبك والإحكام، هذا هو ما يتمثل كميثافيزيقا من الضرورة بمكان تغيب حضورها، وتحويل تمرکزها إلى هوامش مختلفة، إلا أن هذا التفكيك ليس هدفا وإنما «الإمكانية الموجودة لديه هي أن النص المدرس نفسه هو الذي يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك»² وعلى سبيل هذا العمل فالنص بحد ذاته ميثافيزيقا يجب تشتيت قواها بواسطة العمل على أن تحقق كل كلمة وكل شذرة وكل عبارة ما لانهائية من الآثار، أي أكبر مردودية ممكنة من المعنى فتتلاشى تلك الأيقونة (icône) على سبيل سياسة توليد الفوارق، لا تريد أن تُرد تاريخ الميثافيزيقا (=النموذج) إلى وحدة أصلية وإنما تستهدف إبراز اختلافاته ومع الاختلاف يغيب الحضور.

بهذا يصبح التفكيك استراتيجة تكسير الأصنام الميثافيزيقية، معلنة ميلاد الأثر و«هذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة ولا التاريخ، هذا المرجع الذي كان سابقا الكلمة (wort/parole)، أو العقل (vernunft/raison)، وبالتالي تتفكك كل الأنساق الفلسفية الغربية مخلفة خلفها رماد الأوهام»³ الذي حلمت به الجينولوجيا في يوم من الأيام.

في أنطولوجيا الفكر المختلف، ضد المركزية الغربية:

إن تفويض الميثافيزيقا ينظر إلى "الخارج" لا بما هو موجود في الخارج، فالهامش ليس هو ما يوجد خارجا، بل وإنما هو النقطة التي تتدخل عندها

1 حرب (ع): تفكيك البدايات: في: الحقيقة (دفاتر فلسفية)، من إعداد وترجمة: محمد عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1996، ص 20.

2 دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1988، ص 49.

3 زناقي (ج): رحلات داخل الفلسفة، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 152.

المركزية، وموطن فلسفة الاختلاف هو صحراء البنى غير المتجانسة والوقوف على
بؤر التوتر فيها، حتى تبدأ خيوط حبكه تنسل، وهو ما يقترب من معنى القراءة،
التي لا تنفصل عن الكتابة، عند التوسير¹.

لقد اكتسب دريدا استراتيجيات التفكير في الاختلاف وبه من قراءاته
المتكررة والدؤوبة لنصوص: هيغل، نيتشه، هيدغر، فرويد ودي سوسير وهوسرل.
فالاختلاف بوصفه مفهوما محوريا في المتن الدريدي هو أساسا من بين المرتكزات
الفلسفية التي تقوم على رفع سلطوية النص المركزي: أكان قائما على الإثني أم
العقلي. لقد قام دريدا ببناء عليه بتوجيه أشعة العين الثالثة، اللائمة على مجمل الفكر
التقليدي من خلال محاولاته لفك حصرات التقسيم الذي طالما تعوّد عليه الفكر
الثنائي، وهذا من خلال إنجازاته في الكشف عن أساس قيام الحضارة الغربية على
المنطقي والعقلي اللذان يمثلان معيار الحسم والنهاية، إذ أبدع مفهوم "الاختلاف"
في معناه الأنطولوجي الذي يقوم بمواجهة "المركزية العقلية" (logocentrisme) بناء
على أن هذا التوجه النقدي يقوم بإيجاد إمكانات تفكيكية لهذه الأخيرة من خلال
العمل على تجاوز التقسيم الساذج ما بين الخطاب الفلسفي والخطاب الجمالي، حتى
يتمكن لاحقا من درس الميتافيزيقا الغربية المفرطة في عقلانياتها وعمنطقها.

هاهنا فإن اللغة تلعب أكبر الأدوار، اللغة متتالية لا تتوقف عن إنتاج المعنى،
أخطبوط المعنى هو الاختلاف الفلسفي، هو التآرجح الأبدي في سيل هيراقليطي
مستدام مستعين بمعاول الحفر والسير. والحالة هذه فإن الدال الشفهي الميتافيزيقي
يفقد سلطته الحضورية، فلا يبقى الحضور حضورا للدال ولا حبيسه، أي لانهاية
لمتتاليات اللغة بما أن المعنى من إنتاج اللغة وإزاحة اللغة، واستبدال الدوال، وزحزحة
المفاهيم التي تتحصّل بناء على القراءة التي تقول نبؤية القارئ الذي يؤمن
بالاحتمال المطلق للفكر في مواجهة صرامته المملة.

الاختلاف تفكيك لامتناه، وتأويل أبدي للعقل، فـ "في البدء كان
الاختلاف"، والاختلاف هو التأخر، الإرجاء الأصلي (Le retard originaire)
الذي يقصد به الهوية، ضد الهوية، التي تستفاد من الإحالة، فالهوية تحيل إلى الآخر لا

1 أنظر عبد السلام بنعيد العالي، ضد الراهن، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، المغرب،
2005، ص 73.

إلى الذات والأنا فيكون "الاختلاف la différence إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي"¹، غير أنه وعلى خلاف تقاليد اللغة الفرنسية وبالتوافق معها في الوقت نفسه يحوّل دريدا معنى اللفظة اختلاف بدلا من كتابتها بالحرف e إلى الحرف a حتى يستفيد من منطق اللغة الفرنسية إذ تتحقق في اللاحقة ance دلالة التغير والطاقة الأبدية التي تفيد مختلف معاني: المغايرة، عدم التشابه في الشكل، التشتت، الفرق، التأجيل، التأخير الإرجاء وحتى التعطيل، بناء على منطق تحويلي لا تقليدي، منطق قائم على إتقان اللعب لا القياس. وههنا فإن هذه الدلالات قد تكسي تارة معان زمانية وأخرى معان فضائية، فأما حالتها الأولى هي انتشار وتمدد وتفرقة، وأما حالتها الثانية فهي إرجاء وتأجيل وتأخير، ومن هنا ينتج الاختلاف عن المنطق وعن العقل وعن اللغة وعن الزمان وعن المكان الكلاسيكي وعن الثنائيات والوحدات الفكرية.

كل هذا نتيجة لرغبة دريدا في القضاء على نزوح الحضور الذي سيطر على الفكر، وإعطاء الفرصة للغيب الذي طالما تم تغييبه، فالمتلقي يبحث عن مدلول ما نظرا لكونه واقع تحت سلطة الكلمة وخاضع لها، بل هذا ما ينبغي التخلص منه، أي ضرورة الكشف عن ما لا يريد الحضور قوله ومن استحضار الغياب الذي يعتبر أحد الإمكانات المقصية في الخطاب والخطاب الأدبي على الخصوص، لأن الكلمات مجرد إشارات لا حقائق، والمعاني توالد بمنطق الاختلاف لا بمنطق الهوية، بل الهوية تقضي على الثروة الكامنة في الخطاب بالميتافيزيقا الحضورية التي تكسي قيمة شفاهية.

في نقد العلامة الصوتية، من أجل علم الكتابة:

تجد الممارسة النقدية الجذرية تجسّدها في "استبدال" الصوت بـ "الكتابة"* (Ecriture)، فالكتابة هي الممارسة الفعلية لتجاوز ميتافيزيقا الصوت، وشفاهية

1 كاظم جهاد مقدمة، ضمن دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، نفسه، ص 31.
* يرى أفلاطون في محاوره فايدروس بأن الكتابة قديدي، بل خطر على الذاكرة، إنها آفة، والكلام هو ما يجعلها نشطة متقدة، نظرا لوظيفة كل منهما في مجال اتفاقهما مع الروح من عدمه. الكتابة عرض، أجنبية عن طبيعة الروح، بينما الكلام من طبيعتها، الكلام يمتلك قدرة أكبر في التعبير عن الحقيقة، كما يمتلك القدرة على تحقيق التواصل مع الآخرين، والتعبير عمّا في النفس والخطا، باختصار: الكلمة تحمل الحياة وليس في الكتابة سوى الموت والجماد. أنظر: دريدا، صيدلية أفلاطون، دار الجنوب، ط1، تونس، 1998.

العلامة التي كرسها فرديناند دي سوسير التي استقت أكمل معانيها في "دروس في اللسانيات العامة" من خلال عطاء الامتياز الدائم للمدلول ونسيان الدال، واعتبار هذا النسيان أمرا ضروريا، بل لا بد منه، لأن هناك علاقة تماثلية فيما بينهما، والكتابة، بالتالي، لا معنى لها سوى أنها تقوم بحمل رسالة المنطوق فـ "اللغة والكتابة - في نظر دي سوسير - يشكلان نظامين للعلامات متميزين، وأن علة الوجود الوحيدة للثانية هي تمثيل الأولى: إن مادة اللغة تتحدد بالتقاء الكلمة المكتوبة والكلمة المنطوقة، إلا أن الأخيرة هي وحدها ما يمثل هذه المادة"¹، إذ يتشكل الكلام المنطوق من الاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة التي تتجزأ عادة إلى دال صوتي ومدلول، وبين سلسلة المفردات التي ينتظمها الكلام، وفقا للاختلاف بين العلامات، كما أن العلامة لا تدلّ على شيء بذاتها، وإنما باختلافها عن غيرها من العلامات. هذا ما لا يتحقق سوى بالكلام، بما هو حضور ذاتي مباشر يلعب دورا رئيسا في الحقل الدلالي.²

لقد سقط دي سوسير في حبال المركزية الصوتية التابعة للعرقية الغربية منها، فألغى بحمل ثقافات العالم الأخرى، كالصينية، المصرية، اليابانية، فهو سقوط حرّ في استراتيجيات الإقصاء والتهميش للعقل غير الغربي، وهو ما يسعى دريدا لتجاوزه والتخلص من أسطوره من خلال البيان بأن "الكتابة والحرف كانا على الدوام معتبرين في التراث الغربي الجسم والمادة الحسيّين البرانيين على الرّوح والنفس، والكلمة الإلهية واللّوغوس"³، وهذا نتيجة لأن المخيف في الكتابة هو نفسه ما يدعو لانتشار الوعي كما هو الأمر بالنسبة للعلامات، ومن هنا لا بدّ من التخلص من هذا التصرّو لصالح الكتابة البدئية (L'archi-écriture)، فعناصر اللغة لا تستمدّ قيمتها سوى في إطار التعارضات التي تحياها في تركيبها، إذ إن نظام الإحالات الذي تعيشه العناصر اللغوية هو نفسه الذي يسمح بعطاء المعاني المتعارضة فيما بينها، إنه "الشرط المتعالي فوق كلّ شرط لعمل كلّ دال"، ولمّا لم

1 دي سيوسير، دروس في اللسانيات العامة، ص 145، عن كاظم جهاد مقدمة، ضمن دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، نفسه، ص 32.

2 ابراهيم عبدالله، المركزية الغربية (إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات)، ط1، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 318.

3 دريدا، عن الغراماتولوجيا، ص 52، ضمن دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، نفسه، ص 33.

يكن في الإمكان تحديد أي عنصر سوى بالنظر إلى نسق العلاقات في تكميل المعنى فإنه من اللازم أن تكون لعبة الاختلاف "موجودة" فيه من قبل. إنه "الأثر". فالأثر هو ما يحدد عناصر اللعبة في إطار السلسلة والنسق، وبناء على هذه القواعد يمكن إتقان لعبة الاختلاف مع الشيء نفسه، من داخل النسيج نفسه، حتى يتم الوصول إلى أن كل شيء هو كتابة، حتى الكلام المنطوق بما أنه يقوم على "الأثر، أو الكتابة البدئية، الكتابة الأصلية بامتياز، من خلال وظيفتها في تقديم لحظة ما-قبل تقسيم الكلمة إلى دال ومدلول، أي إلى روح ومادة بالتقسيم الساذج، إنها الكتابة لا بما هي مقابل للصوت أو ضد الصوت بل بما هي كتابة تشمل الصوت وتدخل في علاقة معه، لأن علم الكتابة هو "نصوصية مبدئية أو تدشينية لكل نسق دال يتمتع بميزة تحييد الجانب الصوتي في العلامة وموازنته فعليا، أي تسليط الضوء أخيرا على مادّية العلامة (بما هي أثر مكتوب)"¹.

معالم بيوغرافية²

نقوم بتقديم هذا الملحق الذي يعبر عن سيرة دريدا الذاتية من أجل تقديم بعض الملامح العامة والواضحة التي تعبر عن مسيرة مفكر متمرد طالما لم يرض بالمكوث عند حافة موقف واحد بعينه ومسار حياته أكبر دليل على ذلك، وهذه أهم المحطات التي شهدتها حياته الفلسفية:

1930: ميلاد جاكوي دريدا يوم 15 جويلية بالأبيار بالقرب من الجزائر العاصمة.
1941/1935: ينتمي إلى الحضانة والمدرسة الابتدائية. في 3 أكتوبر 1940 البند الثاني من قانون "كروميو" بحث على إقصاء اليهود من قطاعي التعليم والعدل.

1947/1943: العودة إلى ثانوية بن عكنون، تدرس غير منتظم، حلم بالتحول إلى لاعب محترف في كرة القدم، بالإضافة إلى قراءات معمقة لكل من روسو Rousseau جيد Gide، نيتشه Nietzsche، فاليري Valéry، كامو Camus.

1 دريدا، نفسه، ص 171.

2 تمت ترجمة هذه المعالم عن المجلة الأدبية Magazine littéraire، العدد 430، ملف خصصت المجلة للاحتفاء بجاك دريدا. 2004.

1947/1949: التفكير في مهنة التعليم (تدريس الأدب كان أقرب الاحتمالات)
 قراءة انفعالية لكييركيغارد Kierkegaard وهيدغر Heidegger.
 1949/1950: أول رحلة إلى فرنسا بصفة طالب داخلي في لويس الأكبر.
 1950/1951: حصول دريدا على غرفة رائعة بشارع لاغراندج.
 1952/1953: في أول يوم له بالمدرسة العليا النظامية يلتقي بالتوسير Althusser
 وأول لقاء له مع مارغاريت أوكوتورييه M. Aucouturier.
 1953/1954: "مشكلة الأصل في فلسفة هوسرل" Le problème de l'origine
 dans la philosophie de Husserl، والبدء في علاقة حميمة مع "فوكو"
 Foucault.
 1956/1957: التبريز والحصول على المنحة الخاصة بالأوديتور في جامعة هافارد
 Havard، يقرأ جويس Joyce ثم يتزوج في جوان 1957 ببوسطن مع
 مارغاريت أوكوتورييه.
 1957/1959: الخدمة العسكرية في أوج حرب الجزائر من دون ارتداء اللباس
 النظامي، ومدرسا للغتين الفرنسية والانجليزية لشباب جزائريين أو فرنسيين
 من الجزائر. يترجم مقالات صحفية وعادة ما كان يلتقي ببورديو Bourdieu
 في الجزائر العاصمة.
 1959/1960: أول محاضرة (عشرية سيريسي Cericys) وأول تدريس في ثانوية مانز
 مع صديقته جينيت Genette وأول رحلة إلى براغ بين أفراد عائلة مارغاريت.
 1960/1964: يدرّس بالسربون (الفلسفة العامة والمنطق) مساعدا لـ: سوزان
 باشلار S. Bachlard وجورج كانغيلام G. Canguilhem وبول ريكور
 P. Ricour وج. فال J. Wahl. استقلال الجزائر، وأول محاضرة بالجمع
 الفلسفي (الكوليج الفلسفي) حول فوكو وبحضرتة. أولى منشوراته في سلسلي
 "نقد" Critique و"تال كال" Tel Quel (لقاء ف. سولرز Ph. Sollers).
 1963: ميلاد بير دريدا ويستدعى من طرف هيپوليت Hippolyte والتوسير
 إلى الـ E.N.S (شارع ULM) بحيث سيدرس بصفة أستاذ مساعد إلى غاية
 1964، 1984: جائزة جان كافيه Jean Cavailles (جائزة الاستيمولوجيا
 الحديثة بمناسبة ترجمة والتقديم لـ: أصل الهندسة لهوسرل).

1966: المشاركة في ملتقى بالتيمور الضخم (بجامعة جونز هوبكينز John Hopkins) جعلته أكثر شهرة منذئذ - وهو ما سجل حضورا قويا في استقبال أعماله لبعض المنظرين بفرنسا وبالولايات المتحدة الأمريكية حيث التقى مع بول دي مان Paule de Man وجاك لاكان J. Lacan ومصادفته لـ. رولان بارث Roland Barth وهيوليت وفارنان Vernan وغولدمان Goldman.

1967: نشر أعماله الثلاثة الأولى: (الكتابة والاختلاف، الصوت والظاهرة، عن الغراماتولوجيا)، يتلقى ضيافة رحبة في الخارج وفي فرنسا يواجه حاجزا منيعا (صُدَّتْ أبواب الجامعة في وجهه بصورة نهائية). ميلاد جان دريدا.

1968: لقاءات متكررة مع موريس بلونشو Maurice Blanchot، بداية سلسلة من حلقات الدرس بجامعة برلين (بضيافة زوندي Peter Szondi، بداية تدريسه بالولايات المتحدة الأمريكية بجامعة جونز هوبكينز (بالتيمور) والذي سيستمر إلى 1971، ومن 1996 إلى 1999.

1971: أول عودة إلى الجزائر منذ 1962.

1972: ملتقى نيتشه بسيريسي (مع دولوز Delleuz، كلوسوفسكي Klossowski، كوفمان Kofman، لاكولابارث Lacoue-labarthe، ليوتار Lyotard ونانسي Nancy...). "الرسائل الفرنسية" و"العالم" ملفات خاصة ضمن أعدادها، قطيعة مع سوليرس ودار النشر تال كال.

1974: تدشين سلسلة "الفلسفة في الواقع" مع سارة كوفمان S. Kofman فيليب لاكولابارث وجون لوك نانسي في منشورات غاليلي المؤسسة حديثا من طرف ميشال دي لورم.

1975: تأسيس الغريف Greph (فريق البحث في التعليم الفلسفي). جمعية رفقاءه وطلبتها. لقاء مع آدامي Adami وتيتوس كارميل Titus-carmel المشاركة في عشرية سيريسي حول بونج Ponge الذي التقى به لدى أصدقائه: إيسف Yves و بول تيفونان P. Thévenin منذ 1965: بداية التدريس بجامعة يال بوسام أستاذ زائر بجامعة "دي هيومانيسست" (الإنسانيات) في كل خريف أو ربيع إلى غاية 1976. ابتداء ما يسمى تعسفا بمدرسة يال Yale (هـ. بلوم

H. Bloom، ب. دي مان de man .p. ج. دريدا J. Derrida هارتمان
G. Hartman، ج. هـ. ميللر (J. H. Meller).

1979: المبادرة مع آخرين بالحالات العامة للفلسفة النابعة من السربون.

1980: مناقشة أطروحة دولة بالسربون، عشرية سيديسي، "نهايات الإنسان" من
تنظيم لأكولابارث ونانسي، حصوله على أولى دكتوراته الشرفية الواحد
والعشرين بجامعة كولومبيا (نيويورك) أو في ما بينها كاب (إفريقيا الجنوبية)
(1998) بيكين ونانكان (2001) أورشليم وكوميرا (2003).

1981: جمعية جون بير فارنان وبعض الرفقاء أسس جمعية يان هس Jan-Hus
(مساعدة للمتقنين التشيك أو المهمشين). سجن براغ بعد مشاركته بحلقة
درس غير شرعية، وبعد تدخل الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران
F. Mitterrand والحكومة الفرنسية ثم طرده من تشيكوسلوفاكيا.

1982: مشاركته جمعية باسكال أوجيه Pascal Ogier في فيلم للمخرج كين ماك
مولن غوست دانس Ken Mc Mollen Ghost Dance، بداية التدريس
بجامعة كورنالي تحت وسام أوندرو إلى غاية 1988.

1983: تأسيس الجمع الدولي (الكوليج الدولي) للفلسفة حيث تم اختياره على رأس
المؤسسة. المشاركة في تنظيم معرض "الفن ضد الأبارتيد" (Art contre
Apartheid) آخذاً على عاتقه خلق المؤسسات الثقافية ضد الأبارتيد لجنة
لأجل نيلسون مانديلا Nelson mandela.

1984: مدير الدراسات بالمدرسة العليا المتخصصة في العلوم الاجتماعية، حيث
كانت تقدم حلقات درس في كل سنة.

1985: لقاءه ببورخيس Borges.

1986: مشاركته مع المهندس المعماري الأمريكي بيتر آيزنمان Peter Einsenman في
إنجاز مشروع حديقة لافيلات La villette الذي منحه فرصة لقاءات متكررة
وإصدارات في وسط الباحثين المعماريين. بداية تدريسه بنيويورك إلى غاية 1991،
ثم بالمدينة الجامعية بنيويورك (CUNY) وابتداء من 1992 بجامعة نيويورك.

1987: أدى في عمل فيديو-أرتيست دور جاري هيل دبستيرنس Gary-Hill
Disturbance. قرأ "نار الرماد" مع كارول بوكيه Carole Bouquet لأجل

- "مكتبة الأصوات" (منشورات النساء). يبدأ تدريساً سنوياً غير منقطع منذ جامعة كاليفورنيا (Irvine).
- 1988: الرحلة الثانية إلى أورشليم ولقاؤه بالثقفين الفلسطينيين بالأراضي المحتلة وحصوله على جائزة فريدريك نيتشه.
- 1989: خطاب افتتاحي. علمتقى ضخماً تم تنظيمه من قبل كاردوسو سكول (مدرسة كاردوسو للقانون) بنيويورك حول التفكيك وإمكانات العدالة.
- 1990: حلقات درس بأكاديمية العلوم U.R.S.S. وجامعة موسكو.
- 1991: عضو لجنة التوجيه لجمعية ديكرات وخصت له المجلة الأدبية الفرنسية ملفاً في شهر مارس.
- 1992: وسام الاستحقاق الشرفي، جائزة إنياسيو سيلون Ignazio Silone. عشرية سيريسي "عبور الحدود" المنظم من قبل ماري لويس مالهيه.
- 1994: لقب بنائب رئيس البرلمان العالمي للكتاب، ثم عضواً للجنة العلمية في الكوليج الدولي للفلسفة إلى غاية 2000.
- 1995: حلقات درس كابريه Capri حول الدين مع فاتيمو Vattimo، غادامير Gadamer وفاريس Ferraris... المشاركة بملتقى دولي ضخماً بالجامعة الكاثوليكية بلوفان لانون المنظمة من قبل ميشال ليس Michel lisse.
- 1997: عشرية سيريسي "الحيوان الأتوبيوغرافي" المنظمة من طرف ماري-لويس-مالهيه Mari-Luise-Mallet.
- 1998: سفره إلى جنوب إفريقيا، لقاؤه مع مانديلا.
- 2001: سفره إلى الصين، نيله لجائزة أدورنو Adorno.
- 2002: عضواً في اللجنة العلمية لقسم الفلسفة للمدرسة العليا (باريس) عشرية سيريسي "الديمقراطية القادمة" نظمته ماري-لويس-مالهيه.
- 2003: 20 فيفري وفاة موريس بلانشو وحينذاك قدم رثائياته بعنوان "إلى موريس بلانشو" Maurice Blanchot سيقدم في مارس محاضرة في الملتقى الدولي بعنوان "موريس بلانشو، مات". دكتوراه شرفية بجامعة كوامبرا بالبرتغال.
- 2004: 10 أكتوبر موت جاكوي دريدا، فيلسوف الكتابة والاختلاف.

بول ريكور

(2005-1913)

بول ريكور

من فلسفة الإرادة إلى مسارات الاعتراف
تأملات في سيرة فيلسوف شاهد على العصر

د. عبد الله بريمي

جامعة مولاي إسماعيل مكناس|

الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية

انه بإمكانني أن أساهم بمجهودتي المتواضعة ليس في محور بعض فطائع زماننا
وإنما علي الأقل في كشف الجلادين.

بول ريكور

نافذة على حياة إنسان مجروح

بول ريكور واحد من كبار فلاسفة العصر الحديث ولد في 27 فبراير سنة 1913 بمدينة فالنس *Valence* الفرنسية. بالفلسفة ينحدر من عائلة بروتستانتية، عاش اليتيم مبكراً؛ إذ فقد أمه بعد ولادته بستة أشهر، نعت جون باتوكا *Jon Patocka* المرحلة من 1914 إلى 1945 بكونها "عصر الحرب" *L'age de la guerre* حيث قُتل والده سنة 1915 في الحرب العالمية الأولى، يعود شغفه بالدرس الفلسفي في القسم النهائي من مرحلة الثانوية (البكالوريا) وقد كانت له القدرة والشجاعة لامتلاك ناصية الحوار بفضل أستاذه رولان دالبيز *Roland Dalbiez*. حصل على الإجازة في مادة الفلسفة وقام بتحضير شهادة الأهلية في موضوع (مسألة الله عند لاثوليي ولانيو)، *le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* وما هي إلا سنوات قليلة سيحالفه فيها الحظ ليدرس على يد الفيلسوف المسيحي غابرييل مارسيل (1889-1973) *Gabriel Marcel* وقد كانت هذه المرحلة عنواناً لطرح الأسئلة الخاصة بالقضايا المصرية بامتياز والتي كانت تدور على حافة التأمل في الذات والحياة ومآسيها. ولم تثر حماسه الفلسفية سوى مجلة

فكر *Esprit* الصادرة سنة 1932، وهي حماسة بروتستانتية مهووس بحرية القول، ضمنها أفكاره الثورية المتشعبة بقيم الشيوعية المناهضة لقيم الحرب التي كانت عنوان أزمة قيم الحداثة والعقل.

سبّب له اليتيم وويلات الحرب ندوبا وجروحا والذي عمّقها وتركها غائرة، ذهاب شقيقته الوحيدة في ريعان شبائها ضحية داء السل، ووقوعه أسير حرب في قبضة النازيين، أثناء تجنيده عام 1939 بوصفه ضابط احتياط. تجربة المعتقل النازي هذه، مثلت بالنسبة إليه أول تجل للبربرية الحديثة بل، براديفم الشر المطلق. بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وإطلاق سراحه من الأسر. بلسم الجراح لديه، لم يكن إلا بمعاينة البحث في مسألة مقلقة ومزعجة حول إشكالية الشر، الخطيئة والمعاناة... وفي هذا كان لقاءه مع فلسفة الإرادة، كانت هذه الفترة تشهد على علو كعب الوجودية مع جون بول سارتر لكنها وجودية يغذيها، بخاصة، فكر غابرييل مارسيل، وكارل ياسبرز *Karl Jaspers* وكيركغارد *Kierkegaard*. نفي ريكور من المشهد الثقافي الفرنسي ومع ذلك ظلت أعماله أكثر مقروئية في العالم، خارج دوائر النقاش الفرنسي ما بين 1960 و1970. أخفق في الترشيح لمنصب التدريس بالكوليج دي فرانس عام 1969، والذي تقلّده آنذاك ميشيل فوكو *Michel Foucault*. إن تجربة العزل الفكري، بل والعنف المادي والاضطهاد الجامعي الذي عاناه في الساحة الفكرية الفرنسية، سنوات سيطرة اليسار الإيديولوجي في فرنسا (1968-1984)، رغم مساعيه الداعية إلى إصلاح المؤسسة الجامعية الفرنسية على خلفية ثورة الطلاب سنة 1968 ذاتها، والإهانة الحقيرة والمشيئة التي تعرض لها من قبل الطلبة الماويين الذين أفرغوا سلة مهملات على رأسه، كلها عوامل جعلته يختار العزلة الاختيارية نحو أمريكا بداية من 1972، وهي تجربة جعلته يكتشف «العالم الجديد» ويطعم ويريد تفكيره بل وقناعاته السياسية، بحقنة جديدة هي «روح الفكر التحليلي» الأنغلوسكسوني وقد كان الزمان والمكان مناسبين لمحاورة هذا الفكر فشهدت أفكاره ومحاضراته بجامعة شيكاغو نجاحا متألقا عرف هناك بفيلسوف الفينومينولوجيا والهيرمينوسيا¹ في مناخ جامعي تقيمن فيه، بلا منازع، الفلسفة التحليلية. وقد كان صاحب فضل كبير في تعارف الجمهور

الفرنسي علي جون أوستين *John Langshaw Austin* وقراءة كتابه: (عندما نقول نفعل) ابتداء من 1967، أو أيضا بيتر فريدريك ستراوسن *Peter Frederick Strawson* بدءا من 1973.

أمام وضع ريكور المأسويّ والمعاناة التي رافقته لفترة من عمره وخاصة بعد واقعة انتحار ابنه أوليفي *Olivier* سنة 1986، حاول ريكور تشييد نسق فكري يسير في اتجاه بناء فلسفة تعطي للذاكرة بعدها العملي، وتسمح لها كذلك بعدم نسيان جرائم الماضي دون أن تقفل أبواب الصفح والعفو ودون أن تجعل من النسيان محوا للذاكرة. وقد كان المناخ السياسي تحديدا مناسبا لمعالجة قضية العدالة والذاكرة ومسألة الإيديولوجيا والعنف.. وقد احتفظ لنفسه بمسافة تبعده عن الإيديولوجيات والفلسفات الراديكالية من دون أن ينكر الاحتجاج والنضال ضد المؤسسات الظالمة. ونذكر، ههنا، موقفه المعارض للحرب الاستعمارية الفرنسية بالجزائر. ومناذاته على خلفية نوع من الإنصاف منذ 1958 بوجود دولتين في فلسطين واحدة للفلسطينيين وأخرى لليهود وكان عن حق من المعارضين لمنع الحجاب في المدارس العمومية الفرنسية، ومن المؤيدين على الدوام لقضايا المهاجرين وحقوق الإنسان، حيث رفع الظلم عن الناس وإرادة الإنصاف القائمة على النظريات التعاقدية والأخلاقية المنطلقة من المأثور: "لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد للآخرين أن يفعلوه معك".

رحل ريكور يوم الجمعة 20 ماي 2005 عن عمر يناهز 92 سنة، لكن فلسفته وهرمينوسياه لن ترحل ستظل ملحمة لإزالة الأقنعة عن كل نفعية مرفقة.

عُرِفَت فلسفة ريكور بانفتاحها على حقول معرفية جمة حيث الوجودية والظاهرانية والهرمينوسيا واللسانيات والسميائيات والتاريخ والأنثروبولوجيا والبنوية والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وعلم النفس وفلسفة الدين والأسطورة... كما أن أعماله ومحاضراته تظل خزانة حافظا لأفكار فلاسفة أمثال أرسطو وأفلاطون وأوغسطين وهيجل وهيدغر وشلايرماخيز وديلتاي وغادامير وهوسرل وجون نابير وبرغسون، وماركس ونيتشة وفرويد ولاكان وألتوسير وميرسا إلياد وليفيناس... إنها فلسفة فرنسية/أمريكية تمحي عندها الحدود والعصور لتحاوّر الفلسفة الإغريقية والألمانية والانجليزية...، فثمة فلاسفة يقيمون باستمرار في أعماله، وآخرون يعثر

عليهم أو يلتقي بهم صدفة. وما يعطي لهذه الفلسفة فرادتها وعيها التام بعدم خلط صوت الفيلسوف بصوت الفقيه أو رجل الدين، (العلماني المؤمن) وقولها بالتأويلية (الهرمينوسيا) كمسار موصل إلى حلول عملية للمشاكل المطروحة على صعيد السياسة والقانون والأدب.

وقد جاءت مؤلفاته لتجسد هذا الفكر في صورته الغنية والأصيلة نوردها على النحو الآتي

- 1947: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (avec Mikel. Dufrenne), Seuil.
- 1948: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Seuil.
- 1950: Idées directrices pour une phénoménologie, E. Husserl, traduction et présentation, Gallimard.
- 1950: Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire, Aubier.
- 1960: Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible, Aubier.
- 1960: Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal, Aubier.
- 1955/1964: Histoire et vérité, Seuil.
- 1966: De l'interprétation, essai sur Freud, Seuil.
- 1969: Le conflit des interprétations, Seuil.
- 1975: La métaphore vive, Seuil.
- 1983: Temps et Récit t.1 L'intrigue et le récit historique, Seuil.
- 1985: Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction, Seuil,
- 1985: Temps et Récit t.3 Le temps raconté, Seuil.
- 1986: Du texte à l'action, Seuil.
- 1986: À l'école de la phénoménologie, Vrin.
- 1986: Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève: Labor et Fides.
- 1990: Soi-même comme un autre, Seuil.
- 1990: Amour et justice, Tübingen: Mohr.
- 1991: Lectures 1, Autour du politique, Seuil.
- 1992: Lectures 2, La contrée des philosophes, Seuil.
- 1994: Lecture 3, Aux frontières de la philosophie, Seuil.

- 1995: Réflexion faite, Esprit.
 1995: La critique et la conviction (entretiens), Calmann-Levy.
 1995: Le juste, Esprit.
 1997: Idéologie et utopie (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil.
 1997: Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas, PUF.
 1998: La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J-P Changeux), O. Jacob.
 1998: Penser la Bible (avec A. Lacoque), Seuil.
 2000: Mémoire, Histoire, Oubli, Seuil.
 2001: Le juste 2, Esprit.
 2004: Parcours de la reconnaissance, Seuil.

وقد نشر بعد وفاته المؤلفات التالية:

- 2007: *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (oeuvres posthumes), Seuil.
 2010: *Ecrits et conférences, 2 HERMENEUTIQUE*. Seuil.

ولأهمية هذه الأعمال فقد ترجم العديد منها إلى اللغة العربية

حياة ريكور انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي

أوصياء ريكور في بداية التفلسف (غابرييل مارسيل وكارل ياسبيرز وهوسرل)

عن أيّ ريكور نتحدّث؟ هل نتحدّث عن ريكور هرمينوسيا الرموز؟ أم ريكور الذي استثمر وطوّر أفكاره في قراءاته الفاحصة والعميقة لكلّ من فرويد والبنويّة؟ أم ريكور صاحب نظرية الاستعارة والحكاية والهوية بوصفها نمط علاقة مع الذات التي تفترض آخرها *Ipséité*؟ وبعبارة أخرى هل هو ريكور التأملي أم ريكور الظاهراتي أم ريكور الهرمينوسي؟

يقول ريكور: «إني أنتسب إلى واحد من الاتجاهات الفلسفية الأوروبية التي ميّزت نفسها بمجموعة من الأوصاف: فهي فلسفة تأملية وفلسفة ظاهراتية وفلسفة هرمينوسية. فالأولى (التأملية) تركّز على الفعل الذي يحاول من خلاله الفكر البشري العمل على استعادة قوى التأثير والتفكير والإحساس، وهي قوى إلى حدّ ما مضرة ومفقودة في المعرفة والممارسات، إن الأحاسيس هي التي تكشف عنها.

ويعد جون نابير واحد من رموز هذا الاتجاه. أما الثانية (الظاهراتية) فتعني الطموح والتوجه نحو "الأشياء ذاتها"، أي إلى التجلي لكل ما يظهر للتجربة العارية من كل البناءات الموروثة عن التاريخ الثقافي والفلسفي واللاهوتي. إن هذا الاتجاه، خلافا للاتجاه التأملي، يؤكد على البعد القصدي للحياة النظرية والعملية والجمالية... ويحدّد الوعي على أنه دائما الوعي بشيء ما". ويعدّ هوسرل بطل هذا النوع من التفكير بدون منازع. أما الفلسفة الثالثة، فهي الهرمينوسيا الموروثة عن المنهج التأويلي المطبق أولا على النصوص الدينية (التفسير) والنصوص الأدبية الكلاسيكية (الفيلولوجيا) والنصوص القانونية. إن التركيز في هذه المقاربة يتم على تعدد التأويلات المرتبطة بما يمكننا تسميته قراءة التجربة الإنسانية. وإن ديلتاي وهايدغر وغادامير هم سادة هذا الاتجاه الثالث»¹.

لقد كانت منطلقات ريكور المرجعية والنظرية مستقاة من التقليد الفرنسي للفلسفة التأملية *la philosophie Réflexive* التي تعود إلى رافيسون لاشوليه وبيرغسون. وقد عرف ريكور هذا التقليد عبر كتاب أمثال جون نابير وغابرييل مارسيل وإيمانويل مونييه.

إن الفلسفة القائمة على التأمل الذاتي للذات قادت ريكور مبكرا نحو كارل ياسبيرز *Karl Jasper* الذي خصص له أعماله الأولى "كارل ياسبيرز وفلسفة الوجود" سنة 1947 وكتاب "غابرييل مارسيل وكارل ياسبيرز فلسفة الخارق والمفارقة" سنة 1948. وقد عدّت هذه المرحلة بالنسبة لريكور أساسية لأنها قادت به بحرية إلى طرح الأسئلة المحرّجة والتعمق أكثر في الفكر والقضايا العالقة به، ثم نمط الحياة المقترحة عليه. بعد هذا كان لقاءه الشخصي الثاني في مملكة الأفكار في كتاب "أفكار موجّهة نحو ظاهراتية إدموند هوسرل، ترجمة وتقديم" سنة 1950 وقد تدرب فيه على المنهج الظاهراتي باعتباره كشفا لقصيدة الوعي لدى هوسرل، وتحديدًا من خلال الوصف السليم والإمعان في النظر إلى الظواهر المادية.²

1 Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur: Ce qui nous fait penser la nature et la règle Paris, éd. Odile Jacob, 1998, p. 11.

2 Jean Grondin; De Gadamer à Ricœur, Peut - on Parler d'une conception commune de l'herméneutique; Paru dans Gaëlle Fiasse. Paul Ricœur De L'homme Faillible à L'homme capable, PUF; page; 41.

من رمزية الشر إلى الهرمينوسيا

ركز ريكور في بداية مشروعه الفلسفي على "مسألة الإرادة"، وقد دفعته إلى ذلك ثقافته الدينية، والرغبة في فهم دوافع سوء استخدام هذه الإرادة، ومن هنا وجد نفسه يتساءل: ما معنى حرية الإرادة؟ وما هي دوافعها؟ وما الذي في مقدورها أن تؤدي إليه؟ ثم هل الإنسان مسير من طرف هذه الإرادة، طبع لتوجيهاتها أم العكس؟ وما حدود كل ذلك وممكناته؟

الإرادة أو الإنسان الخطاء La volonté ou l'homme fallible

إن المؤلف الأول لريكور كان في فلسفة الإرادة 1950. كان هذا العمل تمرينا بسيطا حول الفلسفة الظاهرية، اتبع فيه منهجية هوسرل. وعلى غرار ميرلوبونتي في كتابه "ظاهراتية الإدراك" *Merleau-Ponty la Phénoménologie de la perception* قدم ريكور وصفا للظواهر الأساسية الخاصة بالتجربة الإنسانية في بعدها العملي والمجسد: المشروع والعادة والانفعال، كما أن العلاقة الداخلية بين الإرادي واللاإرادي ترافق انطلاقا من اللحظات الثلاث التي تميز تحليل ريكور للفعل الإرادي، القرار والاقتراح والموافقة. فقولنا "أريد" معناه أقرر وأحرك جسدي للدلالة على أنني أوافق. لكن القرار يكون معللا والحركة تعتمد الطريقة التي يعرض بها الجسد نفسه والموافقة في النهاية تكون ملزمة¹. وللمرة الأولى يشار فيها إلى اللاوعي ضمن اللاإرادي المطلق. وقد كلف الاشتغال على قضية اللاوعي زمنا هاما من حياة ريكور العملية، قاده نحو مسالك الرمزية والأساطير والشعرية وهي تجارب كانت حاضنة لكل مآسي الإنسانية، وبشكل خاص كل ما يتعلق بتجربة الشر في بعدها الأخلاقي.

تطعيم ظاهراتية هوسرل بالهرمينوسيا

لقد كان الهاجس الذي دفعه للبحث أكثر في "إشكالية الإرادة"، هو تحديد الأبعاد البنيوية لمسألة الشر في حدودها وأبعادها المشخصة، ويؤرخ لهذا كتابه

Le volontaire et l'involontaire, Paul 1 Philosophie de la volonté 1 Ricœur Aubier 1950; p. 10.

الثاني: "فلسفة الإرادة: التناهي والذنب" 1960. ومن أجل ذلك ارتأى أن الأمر يقتضي التنقيب والبحث أولاً في عالم الرموز ودلالة الأساطير، وهو ما دفعه بهذه الطريقة إلى إحداث قفزة تتجاوز تقاليد الممارسة المنهجية المتبعة عادة في ميدان الظاهرية الهوسرلية، لأن الكوجيتو الذي تقوم عليه يستند إلى الوعي المباشر، فكان لا بدّ، حسب ريكور، من تطعيم هوسرل بالهرمينوسية التي تقوم على وجود معنيين مختلفين في كل نص أو في مختلف الرموز الثقافية؛ المعنى الظاهر، والمعنى الباطن، ولا بدّ كذلك من إرجاع الرمزية بكل أبعادها ومظاهرها من مثل نور وظلمة وذنوب ورجس وسقوط... إلى طبيعتها الأصلية بنزع القناع الأسطوري عنها وكشف القوى التي تختبئ وراءها. غير أن هذا يفترض، برأي ريكور، سلك الطريق الطويل، أي القبول بالمرور ضمن عالم اللسانيات والسميائيات والتحليل النفسي والتاريخ... وهكذا وجد ريكور نفسه وجها لوجه مع رؤية متعددة للعالم مرتبطة بإطار نظري طويل مثل المآسي الإغريقية القديمة، خطيئة آدم كما رواها الكتاب المقدس، أساطير وملاحم بلاد الرافدين، ثم الأساطير والقصص البابلية للشر، وتصورات القديس أوغسطين للذنب... ومن هذا الموروث المتعدد أنجز مقارنة هرمينوسية، تقدم على نحو متكامل ومتربط بنيويًا، رسماً لفضاء وأبعاد قضية الذنب والشر والخطيئة الأصلية.

إن عمل ريكور يتبدّى في التفكير حول الدلالة التي يعطيها العمل اللاهوتي للخطيئة ونقضها بهدف استعادة مقاصد ودلالات هذا المفهوم الأصلية والسليمة؛ أي تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية والكشف عن معناها وأبعادها الدلالية والأخلاقية، لأن هذا المفهوم في اعتقاد ريكور، «يمثل معرفة خاطئة ويلزم تهشيمها. إنها معرفة شبه قانونية للذنب المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة»¹، بل إن المشكلة الحقيقية التي يتمحور حولها فكر بول ريكور يمكن صياغتها على النحو الآتي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز دون العودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في أفخاخ الغنوصية؟ وكيف نستبطن من الرمز معنى يجعل الفكر في حالة حركة؟ ثم كيف يمكن الإمساك بمباشرة الرمز وتوسّط الفكر؟

ما يريد ريكور سبره والتعمق فيه، هو هذه العلاقة الدائمة والملازمة لكل من الفكر والرمز، وقد شكلت رمزية الشر، بما في ذلك مفهوم الخطيئة الأصلية، مناسبة ومنطقا حقيقيا للتفكير في هذه العلاقة.

إن تأويل ريكور لعقيدة الخطيئة الأصلية، هو تأويل يستعيد الرمز انطلاقا من تصوره لرمزية الشر، وهو تأويل يركز في عمقه على نقد اللغة اللاهوتية "التبولوجية" انطلاقا من الرموز المصوّرة والرموز الأسطورية التي تأخذ مظهرات عدّة مثل: الأسر والسقوط والضياح والتوهان والتمرد... ويقوم كذلك على مواجهة القدرة التضليلية للمعرفة الغنوصية وإزالة أسطرها التي تختفي وراء الموضوعية. ويهدف ريكور وراء إزالة هذه الأسطورة وكشف أقنعة كل الأساطير إلى تحرير العمق الرمزي الكامن خلف هذه الأساطير؛ أي تأويل الأسطورة وإظهار الإنسان بوصفه منتجا لوجوده الإنساني. والإيجابي في هذه الإزالة، وهذا التدمير، «هو تشييد الوجود الإنساني انطلاقا من أصل لا يمتلكه هذا الوجود ولكن تمّ الإعلان عنه رمزيا بكلام تأسيس¹».

ينصبّ المشروع الهرمينوسي عند ريكور على تحليل وظيفة الأسطورة، وقد كان عمله "رمزية الشر" مناسبة لهذا التحليل. ويُفهم من الأسطورة المعنى العام للسرد التأسيسي، أو لسرد البدايات أو هي الزمن الأصلي للبدايات بلغة ميرسيا إلباد؛ حيث تحكي جماعة ما نفسها لنفسها وللآخرين وكيفية بحثها إلى الوجود. وبعبارة أخرى، يريد السرد الأسطوري، عبر الإحالة التراجعية لأصول تاريخه، أن يفسّر كيف جاءت إلى الوجود ثقافة أو جماعة ما. ولأغلب الحضارات قصص نشأة وأساطير خلق. وتكون الأسطورة هنا منفذا تلج من خلاله جماعة ما إلى عوالم تفتقدها أصلا، وتعبّر كذلك من خلال هذه الأساطير عن طموحاتها غير المتحققة في عالم أفضل من عالمها، وهو ما يجعل من الأسطورة عالما ممكنا ويوطيها خاصة. لكن ممكن الخطر، في نظر ريكور، هو عندما تتحول هذه الأساطير إلى إيديولوجيات تحريرية تحاول من خلالها تلك الجماعة (سياسية أو دينية أو عرقية...) استغلالها لتبرير شرعيتها. وفي هذه الحالة تتحوّل الرموز، أي تتحول إلى أكاذيب ووعي مزيف لإضفاء شرعية على النظام القائم أو أيّ جماعة أخرى. لهذا

لا بدّ، حسب ريكور، من تأويل الأسطورة ونزع الأسطورة عنها باعتبار هذا النزع مهمة ضرورية للفكر الهرمينوسي النقدي؛ « إن إزالة الأسطورة لتعني الحال كذلك تأويل الأسطورة، أي إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يظهر فيها، وفيها يختبئ. وهنا نحن أيضا نزيل الأسطورة، ولكن نقوم بذلك تبعا لقصد الأسطورة الذي يستهدف شيئا آخر غير الذي تقولهُ»¹.

الشر تحدي للفلسفة والتيلوجيا

تلعب إشكالية "الشر" دورا محوريا في بناء مشروع ريكور الهرمينوسي، «فهرمينوسيا الشر ليست إقليما دون اهتمام، ولكنه الأكثر دلالة، ويمكن للشر أن يكون مكان ولادة الإشكالية الهرمينوسية»²؛ يتعلق الأمر بالنسبة إليه، بإعادة طرح وفهم هذه الإشكالية لأنها مرتبطة بمفاهيم أخرى مثل الخطأ والذنب والمعاناة وغياب العدالة... إن تجربة الشر بالنسبة لريكور كما جاء في كتابه "الشر تحدي للفلسفة والتيلوجيا" 1986 *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*، هي تجربة ابتلاء ومعاناة قبل أن تكون موضوعا للفكر والتأمل. فالشر لا يقبل الاختزال إلى شيء لا معنى له. أمام هذا الوضع وما يثير اهتمام ريكور أكثر، مسألتان اثنتان: تُظهر المسألة الأولى الصعوبة التي تجدها أنساق الفكر في إعطاء تفسير كافٍ وشامل للشر. بالمقابل، تشير المسألة الثانية، إلى أنه أمام هذه الصعوبة، وفي غياب قدرة على مفهومة تجربة الشر هذه، لا بدّ من اللجوء إلى لغة مختلفة للتعبير عن هذه التجربة؛ يتعلق الأمر بلغة الرموز والأساطير. هكذا نجد في الرمزية التوراتية، مثل حكايات آدم وحواء وقاييل وهابيل... لغة أخرى، وهي لغة لا تنطلق من تعريفات أو من مفاهيم، بل هي لغة إيحائية، وغير مباشرة وغنية بالمعاني المتعددة والمفتوحة. ويمثل الشر صورة من صور اللاعقل، فهو «مثل تحديا مزدوجا، سواء بالنسبة للفلسفة أو بالنسبة للاهوت»³.

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 383. 1

Ibid;p. 313. 2

Paul Ricoeur: Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie 3
Genève 1986; Labor et Fides, p. 13.

- تحدي بالنسبة للفلسفة، لأنه يعيد إلى البحث فكرة عقلنة الواقع.
- تحدي بالنسبة إلى التولوجيا (اللاهوت) لأن الشر هو أصل ومنطلق التشكيك في وجود العدل الإلهي.

إن هذا التحدي سيكون مخيفا لاسيما وأن أصله ليس الشرّ المرتكّب في الخطأ فحسب، بل الشرّ المتلقّى كذلك في المعاناة؛ لأن الواحد منهما لا يفسّر الآخر. لذلك تظل صورة الشرّ منقسمة بين صورتين: صورة الإنسان المذنب وصورة الإنسان الضحية؛ «ضحية كون غريب مليء بالاضطراب والقلق والجزع، يكون فيه الإنسان أحوج إلى الرحمة والشفقة بمقدار ما هو أحوج إلى الغضب»¹.

إن إظهار هذا التحدي المزدوج يفترض التفكير ثانية في حادث الشر، في مواجهة كل الخطابات التي تجعل من الخطأ والظلم بعدين ملازمين للإنسان. مقاومة الشر لا بدّ من تفسيره، أي لا بدّ من محاولة البحث في الأشكال الأولية والبدئية للاعتراف به، والاعتراف كذلك بلغة الخطيئة، لأن الطريقة التي يُقال بها الشر ينبغي أن توضح جيدا للفيلسوف طريقة فهمه وإدراكه له. فاللغة ليست هي الأداة البسيطة للتفكير وليست هي موضوعه المفضل، ولكنها قبل ذلك موضوعه المفترض والمضمر؛ إنما العنصر الذي تجد فيه التجربة أصلها الأول.

إن البحث حول الشر، ينبغي أن يسلم بافتراضات مسبقة، لأن الوعي الذي يقر ويعترف بخطئه لا يبيّن هذا الاعتراف بلغة مباشرة، بل بواسطة بنيات رمزية دالة وهو ما يستوجب التأويل. ويطلق ريكور كلمة رمز «على كل بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر، والأولي، والحرفي، فضلا عن نفسه، إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يُدرك إلا من خلال المعنى الأول. وتشكل هذه الدائرة من التعابير ذات المعنى المزدوج مجال الهرمينوسيا بالمعنى الدقيق»². ففي هذا الإطار يمكن لرمزية الشر أن تفحص وتدرس لغة الاعتراف حسب الصيغ الثلاث: للندس souillure والخطيئة péché والذنب culpabilité.

1 Paul Ricoeur: Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité II La symbolique du mal Aubier, 1960, p. 477

2 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 16.

فلا توجد لغة غير رمزية للشر الذي نلتقاه ونتألم منه أو نسببه للآخر؛ فإن يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو يعترف بأنه ضحية للشر الذي يحاصره، فإنه إنما يفعل ذلك ويعبر عنه دفعة واحدة عبر لغة يمكن رسم معالمها وأولى تفصيلاتها انطلاقاً من الطقوس والشعائر المختلفة للغة الاعتراف الواردة في تاريخ الأديان والأساطير. فخلف تعابير ولغة الاعتراف بالشر تقدّم لنا الأساطير نفسها؛ أي الحكايات التقليدية التي تحكي أحداثاً وقعت في الأزمنة الغابرة، وتقدّم سندا لغويًا لأفعال ومعتقدات طقوسية. والأساطير هي حكايات ذات مضمون عميق، وتكثيف لمعاني وأبعاد ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان. هذه الأساطير، لا تكفي فقط بإعطاء تفسيرات للواقع، بل إنها تُظهر وظيفة رمزية؛ أي طريقة غير مباشرة قادرة على قول وتحديد العلاقة بين الإنسان وما يرى أنه مقدّسه، «إذا أخذنا قضية رموز الشر على المستوى الدلالي، أي على مستوى تأويل العبارات اللسانية مثل: دنس رجس، خطيئة، جرم، فإن دهشتنا الأولى تكمن في اكتشاف أنه لا يوجد منفذ آخر لتجربة الشر - سواء كان هذا الشر شيئاً متلقياً أم مرتكباً، وسواء كان القصد شراً معنوياً أم ألماً ومعاناة - غير التعابير الرمزية: أي التعابير التي تنطلق من بعض المعاني الحرفية مثل (بقعة، انحراف، عبودية وسقوط) والتي تستهدف بعض المعاني الأخرى، والتي يمكن أن نسميها وجودية أي الكائن الدنيوي تحديداً الخاطي والمجرم وإن هذه الكلمات التي تتملك مظهرها مجرداً في لغاتنا المعاصرة تشتمل كذلك على بنية رمزية في اللغات والثقافات حيث صنع للمرة الأولى الاعتراف أو لكي نقول على نحو أفضل الإقرار بالشر»¹.

وتعدّ لغة الاعتراف، حسب ريكور، لغة رمزية محمّلة بالانفعال والخوف والقلق... وهي لغة تعيّن شيئاً بصورة غير مباشرة انطلاقاً من شيء آخر تستهدفه مباشرة. وبعبارة أخرى، لا يمكن فهم الشر وإدراكه بالعقل وحده، بل عبر تأويل لرموز "الاعتراف" وأساطير أصل هذا الشر، لأنه يعين ويشير إلى كل النقط الخالكة الصادرة عن الفعل الإنساني، ويشكل نوعاً من الفضيحة، التي تفرض نفسها على الإنسان، وتكون دائماً موجودة أمامه. ومع ذلك فإن هذه الفضيحة يعرفها الإنسان ويتحدث عنها منذ الأزل بلغة رمزية خاصة في الأساطير. فهذه اللغة

الرمزية أساسية وغامضة وتكثيف لمجموعة من الدلالات؛ تؤدي بنا، ليس فقط إلى السيطرة على الأشياء، بل كذلك إلى التفكير أكثر، وإلى جعلنا نعيش «الرمز يبعث على التفكير»¹ كما يعبر أيضاً، عن تجربتنا الأساسية، وعن موقفنا في قلب الوجود، ويجعلنا نعود إلى حالة اللغة عند ولادتها؛ أي العودة إلى الأصول الأولى التي غابت عنا ولم نعد نعرف عنها أي شيء. كما أن كل لغة بشرية تنطلق من أرضية لغوية أكثر بدائية، هي اللغة التي يوجهها إلينا الوجود ويلوح أن الوعي بالذات يتشكل في أعماقه انطلاقاً مما هو رمزي، ولا يكون لنفسه لغة مجردة إلا في مرحلة ثانية عن طريق تأويل لرموزه الأولية.

ويمكن التمييز، حسب ريكور، بين ثلاثة مستويات دالة في التكوين الرمزي للشر:

يتحدد المستوى الأول في الرموز الأولى أو الرموز البدئية *Symboles Primaires*، وهي اللغة الأولية التي تلعب دور المعاني الأصلية، حيث يُرمز إلى الانحطاط الخلقي مثلاً برمز هو "بقعة الوسخ" والخطيئة برمز الهدف الذي لا يتحقق، أو الطرق الملتوية، أو تعدي الحدود...

أما المستوى الثاني فيتمثل في الرموز الأسطورية أو الأساطير الكبرى باعتبارها قصصاً تُتخذ كأمثلة عن أصل الشر. وتعتمد هذه الأساطير من جانبها إلى خلق نظامها الخاص، هو نظام قوامه الآلهة والقوى الخفية التي يعتمد بعضها على بعض أيضاً، في هرمية متسقة للأسباب والنتائج. وهي إذ تؤنسن الكون حين تبث فيه عنصر الإرادات الفاعلة والعواطف المتباينة، وترى في كل ظاهرة موضوعية نتاج إرادة أو عاطفة ما، فإنها تصنع صورة لكون حي لا يقوم على مبادئ آلية متبادلة التأثير، بل على إرادات وعواطف تتبدى في شكل حركي. والأساطير في سعيها لخلق هذه الصورة، تفتح خزاناً لا ينضب معينه من وسائل الترميز، كما تفتح الأبواب على مصراعيها بين الوعي واللاوعي. وتعتمد الأسطورة في تقنياتها على استخدام الظلال السحرية للكلمات أي لغة الإيحاء. فالكلمات في أية لغة ذات وجهين: وجه دلالي يرتبط بالمعاني المباشرة للمسميات، ووجه آخر سحري متلون بظلال متدرجة بين الخفاء والوضوح، قادرة على الإيحاء بمعاني غير مباشرة واستثارة

مشاعر وأهواء كثيرة. « فعبّر بقعة الوسخ المادية والانحراف في المكان وتجربة الحمولة يمكن تحديد وضع ما للإنسان داخل المقدس. إن هذا الوضع المستهدف انطلاقاً من المعنى الأول، هو تحديد الكائن المذنب والخطيء والمذنب. إن المعنى الحرفي والظاهر يتطلع إذن إلى ما هو أبعد منه وفيما وراء شيء مثل بقعة الوسخ ومثل الانحراف ومثل الحمولة.¹»

وثمة وظيفة ثلاثية لهذه القصص الأسطورية على نحو ما أشار إليه ريكور، «فهذه القصص تضع أولاً الإنسانية كلها ومأساتها تحت علامة إنسان نمودي أنثروبوس، وآدم، والذي يرمز إلى الكون الملموس والمجسد للتجربة الإنسانية. وإها لتعطي من جهة أخرى لهذا التاريخ اندفاعاً وتوجهاً وذلك يجعله يسير بين بداية ونهاية. وهكذا فإنها تُدخل في التجربة الإنسانية توتراً تاريخياً، وذلك انطلاقاً من أفق مزدوج؛ للتكوين ولنهاية العالم. وإها أخيراً، وبشكل أساسي، تكشف عن شروخ وتصدعات الحقيقة الإنسانية التي يمثلها العبور والقفز من البراءة إلى الذنب. وإها لتحكي كيف أن الإنسان الذي كان في أصله جيداً قد أصبح ما صار إليه في الحاضر. ولهذا فإن الأسطورة لا تستطيع أن تمارس وظيفتها الرمزية إلا بالطريقة الخاصة للحكي؛ هذا يعني أنها دراما مسبقة»².

ويدرس ريكور ضمن المستوى الثاني: سلسلة الفراغ وسلسلة المنفى أو العزلة، وهي كلها تمثل البعد الأخلاقي لأسطورة السقوط. أما المستوى الثالث فيشرح فيه ريكور كيفية الانتقال إلى الموعظة الدينية الذي يُظهره عقيدة الخطيئة الأصلية بنقد هذه الأخيرة وتدمير مفاهيمها، وإزالة كل ما هو غنوصي داخلها. يقول ريكور: «تنقسم الرموز التي يغلفها الاعتراف بالشر، إلى ثلاثة مستويات دالة: المستوى الرمزي الأول للرجس والخطيئة والذنب ومستوى القصص الأسطورية الكبرى للسقوط والمنفى ومستوى الدوغماتيات الأسطورية للمعرفة الغنوصية وللخطيئة الأصلية»³. غير أن المشكلة تبدى عندما تتحول الأساطير إلى دوغما أو عقيدة تُخدم إيديولوجيات ومصالح جامدة لا تقبل التغيير. ففي مقابل الخلق الدائم والتلقائي للأساطير في الزمن الماضي، صارت الأساطير إلى حالة ثابتة تعكس جملة من

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 285. 1

Ibid; p. 289. 2

Ibid; p. 33. 3

المعتقدات التي تحرسها المؤسسة الدينية وتعمل على عدم تعريضها للتفسير المنفتح أو التأويل. وهذا ما يهدد بانقطاع التجربة الروحية الداخلية عن تعبيراتها الخارجية، وتحويلها إلى جملة من القناعات الذهنية السطحية، وإلى جملة من الطقوس التي فقدت فحواها ودورها ومعناها. وهنا يتحول الإيمان الطوعي إلى إيمان مفروض. وكرّد فعل على هذا الجمود العقائدي، يقترح ريكور تأويل هذه الأساطير، وإزالة أسطرتها. ويدل تحليل ريكور لهذه المستويات على أن أصالة الديانة المسيحية، ودليل كونها "وحيا" يأتيان من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم، بل غفران الخطايا. أما الخطأ، فلا يظهر إلا في المرتبة الثانية؛ أي كشيء سابق.

إن الاعتراف بالخطايا يقرّ، إذن، بالشرّ بوصفه شيئا قائما هنا من قبل. وهو شرّ يولد فيه الإنسان وشرّ يجده في داخله، وهو شرّ قابل للتحليل، والتعبير عنه بعقدة الذنب الفردية، وبالأخطاء الحالية. وقد أظهر ريكور أن رمزية "الأسر"، و"العبودية" إنما هي رمزية خاصة بهذا البعد للشرّ؛ «فآدم بالنسبة إلى كل البشر هو الإنسان السابق وليس فقط الإنسان المثالي والنموذج. إنه أسبقية الشر نفسها إزاء كل إنسان. وإن له هو الآخر آخره، وسابقه في صورة الأفعى الموجودة هنا من قبل، وهكذا فإن الرؤية الأخلاقية للشرّ تجعل موضوعا فقط رمز الشرّ الحالي، و"الانزياح" و"الانحراف المحتمل". وبعدّ آدم النمط الأصلي، النموذج لهذا الشرّ الحاضر والحالي الذي نحكيه ونكرره في كل مرة نبدأ فيها الشرّ. وبهذا المعنى فإن كل واحد لبدأ الشرّ في كل مرة. ولكننا حين نبدأ الشرّ فإننا نستمر فيه ونتابعه، وهذا ما يجب الآن أن نحاول قوله: الشرّ بوصفه تقليدا، وبوصفه تسلسلا تاريخيا، وبوصفه شيئا متفشيا وعاما بين الناس هنا من قبل»¹. وعليه يفضي التفكير لدى ريكور إلى اعتبار أن الشر قد دخل العالم مع الإنسان، بوصفه الحقيقة الوحيدة التي تقدم هذا التكوين الأنطولوجي غير الثابت بشكل أكبر أو أصغر منه بالذات، «ليس لنا الحق على الإطلاق أن نفكر بالشر الموجود هنا من قبل خارج الشر الذي نطرحه، فهنا يكون من دون شك السر الأخير للخطيئة: إننا نبدأ الشر، وإنه ليدخل بنا إلى العالم، ولكن لا نبدأ الشرّ إلا انطلاقا من شرّ موجود هنا مسبقا، وإن ولادتنا لتكون رمزه»².

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 300 1

Ibid; p. 282. 2

ينطلق ريكور من اعتبار الخطأ شيئاً غريباً ألصق بالجوهر الإنساني، وبالتالي ففهمه يحيلنا على لغة أكثر جوهرية يسميها ريكور لغة الاعتراف، وهي تلك اللغة التي تجعل الإنسان يتكلم عن هذا الخطأ والشر. وبغية فهم لغة الاعتراف هذه، ينبغي إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد وآليات لفك سنن الرموز، أي الأخذ بالهرمينوسيا. وعليه فإن الفكرة الأساسية لأسطورية الإرادة السيئة تتوسع كي تشمل أبعاداً رمزية للشر، والتي تتضمن رموزاً تستدعي التأويل، مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية، وتلك التي تحيل على رموز أسطورية، مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الفوضى، ونفي الروح لجسد غريب، والخطيئة والذنب وغيرها. وفي الوقت الذي يتم فيه توسع التأمل بأسطورية الإرادة السيئة إلى رمزية الشر، فإن التفكير يندفع باتجاه "المكان" الإنساني للشر، وباتجاه نقطة اتصاله بالواقع الإنساني، لذلك يتم التركيز على الهشاشة التكوينية للإنسان التي جعلت الشر ممكناً. حيث أن إمكانية الشر تبدو مغروسة في البنية الداخلية للإنسان ومتأصلة في تكوينه؛ أي يمكن أن يخطئ نتيجة ضعف تكوينه من جهة وعدم تطابقه وانسجامه مع نفسه من جهة أخرى، وهذا ما كان يعنيه بول ريكور بقوله: إن الإنسان خطأ.

إن ما أنجزه ريكور هو في الواقع، تفكير فلسفي في النصوص التوراتية، (الخطيئة الأصلية مثلاً) وهو تفكير قد انطلق من الرمز، مما يجعل العلاقة بين التفكير والهرمينوسيا شيئاً متبادلاً، بحيث لا وجود لرمز لا يثير فهماً عن طريق التأويل، ويميز ريكور بين ثلاث مراحل لفهم الرمز:

- المرحلة الأولى هي المرحلة الظاهرية.
- المرحلة الثانية هي المرحلة الهرمينوسية.
- المرحلة الثالثة هي المرحلة الفلسفية، أو مرحلة التفكير انطلاقاً من الرمز.

وقد اصطلح ريكور على تسمية هذه المراحل الثلاث بذكاء الرموز. فالمرحلة الأولى هي المرحلة الظاهرية، وتبقى هذه المرحلة، حسب ريكور، «فهما للرمز بواسطة الرمز وبواسطة كلية الرموز. ويعد هذا وجهاً من وجوه الذكاء الرمزي، مادام يطوف ويعطي لامبراطورية الرموز قوة وكثافة عالم ما. ولكن هذه أيضاً حياة متروكة للرمز وخاضعة له. وإنه لمن النادر أن تتجاوز ظاهراتية الدين هذا المستوى إذ فهم الرمز يعني بالنسبة إليها ردّه داخل كلية

متجانسة (...). وبطريقة أخرى، تفهم الظاهرية الرمز بواسطة طقس أو أسطورة، أي بواسطة التحليلات الأخرى للمقدس»¹.

إن مرحلة الظاهرية هي المرحلة الأولى للتفكير انطلاقاً من الرمز، وهي مرحلة غير كافية للتعبير على ما هو حقيقي داخل الرمز، لذلك لا بدّ من استدعاء المرحلة الموالية وهي مرحلة انفتاح الحقل الهرمينوسي؛ «أي مرحلة التأويل المطبّق في كل مرة، على النصوص المفردة. وهكذا ففي الهرمينوسيا الحديثة يُنقّص منح المعنى بواسطة الرمز والمبادرة الذكية لفك الرموز. وإنه لجعلنا نساهم في النضال وفي الدينامية التي تكون بها الرمزية نفسها فريسة لتجاوزها. وإن الفهم، بالمساهمة فقط في هذه الدينامية، يَنفِذ بشكل خاص إلى البعد النقدي للتفسير، ويصبح تأويلاً هرمينوسياً»².

المرحلة الثالثة لذكاء الرموز هي المرحلة الفلسفية وهي مرحلة التفكير انطلاقاً من الرمز. وهي مرحلة تستبعد العودة إلى التأويل المجازي القديم وتحاول سلك طريق التأويل الإبداعي والتأويل الذي يحترم اللغز الأصلي للرموز بعيداً عن كل غنوصية؛ «لأن الفكر بوصفه تأملاً هو إزالة الأسطورة بشكل أساسي. وإن نقله إلى الأسطورة هو حذف ليس فقط لوظيفتها السببية ولكن لسلطانها انفتاحاً واكتشافاً في الوقت نفسه. ولذا فإنه لا يؤول الأسطورة إلا باختارها إلى المجاز (المثل). وتعدّ قضية الشر بهذا الخصوص قضية نموذجية: "إن التأمل حول رمزية الشرّ ينتصر في الرؤية الأخلاقية للشر كما نسميه من الآن فصاعداً" ويتغذى هذا التأويل المُفلسف Philosophante للشر من ثراء الرموز الأولى ومن الأساطير، ولكنه يتابع فيها حركة إزالة الأسطورة التي أجمّلناها أعلاه. فهو يمدد، من جهة، الاختزال التدريجي للذنس والخطيئة نحو الذنب الشخصي والداخلي، ويمدد، من جهة أخرى، حركة إزالة الأسطورة عن كل الأساطير الأخرى غير أسطورة آدم يختزلها إلى أمثلة بسيطة من أمثولات عبودية الإرادة»³.

إن الأخذ برمزية الشر التي تمتد إلى التفكير الفلسفي، سيؤدي، حسب ريكور، إلى رؤية أخلاقية للعالم، لذلك يسعى ريكور إلى فهم مشكلة الشر كجهود دائم وحصري للحرية والشر، وارتباط أحدهما بالآخر، وإن ريكور يعني بالرؤية

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit;p. 293. 1

Ibid; p. 294. 2

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit p. 296. 3

الأخلاقية للشر، «تأويلا ينظر فيه إلى الشر من خلال حرية تامة قدر الإمكان، ولهذا فبنظرة كان الشر اختراعا من اختراعات الحرية وبالتبادل، فإن الرؤية الأخلاقية للشر تكشف عن الحرية في أعماقها بوصفها سلطة فعل وسلطة كينونة. فالحرية التي يفترضها الشر هي الحركة القادرة على الانزياح وعلى الانحراف وعلى التخريب وعلى التوهان. وإن هذا "الشرح" المتبادل للشر بالحرية، وللحرية بالشر هو جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم وللشر»¹. لكن بأي معنى تكون فيه قضية الشر قضية أخلاقية؟ وما علاقة الشر بحرية الإرادة؟

يمكن لهذه القضية أن تكون كذلك انطلاقا من علاقة مزدوجة؛ تربط بين الشر والحرية من جهة وبين الشر والإرغام من جهة أخرى؛ وبين هذا الثالوث؛ أي الشر والحرية والإرغام علاقة مركبة ومتشابكة.

إن تأكيد الحرية يعني على حد قول ريكور، «أن يأخذ المرء على عاتقه أصل الشر. وبهذه الجملة، فإني أثبت وجود علاقة وثيقة بين الشر والحرية وأن هذين المصطلحين يستدعي أحدهما الآخر. فللشر معنى الشر لأنه من عمل الحرية. فأنا مؤلف الشر. (...) أنا الذي صنع... لا توجد كينونة شريرة. ذلك لأنه لا يوجد إلا صنع شرير بواسطة. ومن هنا فأن يأخذ المرء الشر على عاتقه، يعدّ فعلا لغويا ممثلا للفعل الإنجازي أو الأدائي وذلك بمعنى أن اللغة تصنع شيئا. إنها تسند الفعل إلى»².

إن الشر هو الفرصة الملائمة للتعبير عن الحرية وهو الذي يجعل الوعي بها ممكنا. كما أن إسناد أفعال الشر إلى الذات المرتكبة له يعني، بداية، تحمل العواقب؛ «فالذي صنع هو نفسه الذي سيحمل الخطأ، والذي سيصلح الضرر، والذي سينحمل التوبيخ. وبعبارات أخرى، فإني سأقدم نفسي بوصفي حاملا للعقاب، وإني لأقبل أن أدخل في جدلية المدح والذم أو التوبيخ. ولكني إذ أحمل نفسي أمام نتائج فعلي، فإني أحيل نفسي إلى خلف فعلي، كذلك الذي لم يفعل فقط، ولكن كان في مقدوره أن يفعل بشكل مختلف. وإن هذا الاقتناع بالقيام بالفعل على نحو حرّ ليس إثباتا لواقع. إنه أيضا أمر إنجازي»³

Ibid; p. 296/297. 1

Ibid; page; 422. 2

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 422/423. 3

وهذا الفهم يشكل في عمقه قوة القرار، وذلك بافتراض أن الشر هو "إنساني، جدّ إنساني"، ويعبر عن اختيار مركز المنظور، أي حتى لو أن الشر قد أتى للإنسان من بؤرة أخرى تُعديه، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة له إلا بمقدار ما تجلبه إليه، وبحالة الإغواء، والإضلال الذي يصيبه، وينتج عن هذا أن إنسانية الإنسان هي فضاء ظهور الشر. وعلى الرغم من علم ريكور أن اختيار هذا المنظور يشكل حكماً مسبقاً، فإنه يجادل بكونه يخص طبيعة المسألة ذاتها، وأن القرار بفهم الشر من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها. ومن جهة أخرى يفترض أن اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقرّ على اعتبار الشر شراً مقترفاً، وتعترف بأنه غير مستقل عنه. هذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره، بل كفاعل له ومسؤول عنه.

يركز ريكور على ضرورة إقامة أنثروبولوجيا فلسفية تسمح بتقديم رؤية جديدة للإنسان، تأخذ بعين الاعتبار جانبه الواعي، والإرادي، وجانبه اللاإرادي واللاشعوري؛ أي التأسيس لتصور فلسفي للإنسان يتجاوز تناقضات الوعي واللاوعي. ويتبدى هذا التأسيس في التأليف الظاهراتي الذي قام به ريكور بين الوعي واللاوعي، بين الإرادي واللاإرادي، لأن المسألة التي يراهن عليها تبحث «في إمكان نشوء أنثروبولوجيا فلسفية قادرة على النهوض بمجدلية الوعي واللاوعي»¹ كما أن اهتمامنا بالتفكير في ما يلزم دائماً قصدية الوعي، يجعلنا ندرك أن الإرادي، بالنسبة إليّ، هو ما أقرّه، المشروع أو المهمة التي أشكلها.

ونفهم المهمة، على أنها ملازمة لفعل القرار ذاته. بفضل هذا الفعل أقوم بالتمعين والتأويل، ولإكساب دلالة تتمثل في كوني أرسم ملامح فعل مستقبلي يتعلق بي، وهو في إمكاني وفي مقدوري.

في هذه المهمة التي يرسمها الوعي لنفسه، عبر القرار القصدي الذي يعكس الإرادة، تعبر عن مسؤولية الوعي الأساسية. فالوعي يتجاوز ذاته ليتحقق في مسيرة قصدية في الواقع أو ما نسميها بمهمة Tache ما سأقوم بفعله.

إن الإرادة تكتمل في هذا البعد الخفي والمتخفي الذي نسميه الموافقة أو القبول Consentir. وبفضل هذا القبول لم تعد الضرورة الداخلية (الاحتمية التفسيرية) ولا

الضرورة الخارجية (الحتميات الطبيعية والتاريخية) مشاهدة سلبية دون تدخل فيها، بل وقع تنبئها بصفة نشيطة وفاعلة. فهذه الضرورة، هي في آخر الأمر وضعيتي وشرط وجودي ككائن إرادي أو مريد في العالم.

نستطيع القول، دون شك، إن ريكور قد أعاد للرموز بعدها الكشففي والإيحائي، أي إظهار الكينونة في أبعادها الأنطولوجية. فبتأويلنا للعلامات نستطيع من جديد فهم ما وراءها وما توحى به.

إن السؤال المحوري في مقاربة رمزية الشرّ وغيرها من الوقائع الإنسانية، هو لماذا اللجوء إلى الرمز؟ يبقى الجواب عن هذا السؤال في تقدير ريكور على النحو الآتي: لأن في الرمز قوة كبيرة على إثارة الدهشة والفضح. وبالإضافة إلى ذلك يبقى؛

● الرمز ثخنا وضبابيا وغير شفاف، مادام قد أُسس بواسطة تماثل، انطلاقا من الدلالة الحرفية، إن هذا التماثل هو الذي يمنحه في الوقت نفسه جذورا ملموسة ووزنا ماديا وثخانة.

● إن الرمز سجين تعدد اللغات والثقافات، إنه من هذه الزاوية يظل عرضيا وممكننا: لماذا هذه الرموز وليس الرموز الأخرى؟

● إن الرموز لا ثخنا التفكير، إلا انطلاقا من تأويل يبقى ذا طبيعة إشكالية؛ فلا وجود لأسطورة من غير تفكير، ولا وجود لتفسير، دون اعتراض. ولا يعدّ فك سنن الألغاز علما، لا بالمعنى الأفلاطوني ولا بالمعنى الهيجلي ولا بالمعنى الحديث لكلمة علم. إن الثخانة والضبابية والاحتمال الثقافي، وفك سنن الرمز الإشكالي؛ هذه هي التحديات الصعبة التي تواجه الرمز مقابل مثالية الوضع والضرورة وعلموية الفكر¹.

صراع التأويلات

وأكثر من هذه يقول ريكور: «ليس هناك هرمينوسيا عامة، وليس هناك قانون كليّ وشامل للتفسير، هناك فقط نظريات منفصلة ومتعارضة بشأن قواعد التأويل. إن المجال الهرمينوسي الذي قمنا برسم نطاقه الخارجي، هو على خلاف مع نفسه.

لذا فليست لديّ النية، ولا الوسائل لمحاولة إحصاء كامل للأساليب الهرمينوسية ويبدو لي أكثر وضوحا الانطلاق من التعارض الأكثر تطرفا الذي كان أصلا في خلق أكبر توتر في بحثنا. فمن جهة، تُدرك الهرمينوسيا بوصفها إظهارا واستعادة لمعنى موجّه إليّ على شكل رسالة أو إعلان، أو كما يقال أحيانا على شكل تبليغ ووعظ رسولي Kérygme. ومن جهة أخرى، تُفهم الهرمينوسيا بوصفها كشفا للخُدع وإزالة للمعنى الزائف Démystification، وبوصفها اختزالا للوهم»¹.

يتجلى على المستوى الرمزي، إذن تياران تأويليان؛ تيار ذو أصول دينية، ينظر للتأويل بوصفه "تجميعا" أو "استعادة" للمعنى الأصلي المودع في النصوص، وتيار آخر (ماركس وفرويد ونتشه) يرى في التأويل اختزالا لأوهام الوعي وأكاذيبه، ويرتكز على ممارسة "الشك".

انطلاقا من مدرسة الشك هذه، (ماركس وفرويد ونتشه) «فقد أصبح الفهم ممارسة هرمينوسية، إذ لم يعد البحث عن المعنى إظهارا لوعي المعنى، بل هو تفكيك لتعابيرهِ. وهكذا فما ينبغي مواجهته ليس شكّا ثلاثيا فحسب، بل خدعة ثلاثية. وإذا لم يكن الوعي ما يعتقد أنه هو، فإن علاقة جديدة ينبغي أن تقام بين الواضح والمتواري؛ هذه العلاقة الجديدة ستطابق العلاقة التي أقامها الوعي بين مظاهر الأشياء وحقيقتها. وبالنسبة لهؤلاء الثلاثة، فإن المقولة الأساسية للوعي هي العلاقة الخفية/الظاهرة أو إن شئنا الزائفة/الظاهرة... والأساسي أن هؤلاء الثلاثة ينتكرون بما توقّر لديهم من أدوات علما يجعل من المعنى سيرورة توسطية لا يمكن اختزالها في الوعي المباشر»²

إن هؤلاء الثلاثة الهدامين، والهدم هنا بالمفهوم الهايدغري لحظة من لحظات كل تأسيس جديد، أعادوا بلورة سؤال المعرفة الحديثة، وأعادوا النظر في الفكر والعقل والإيمان وفي مفهوم الحقيقة ومفهوم الوعي.

وفي الوقت الذي يُظهر فيه أساتذة الشكّ نقط التقائهم، فإنهم يقدمون المثال الأكثر جوهرية لمضادة ظاهراتية المقدّس ولأي هرمينوسيا تُدرك بوصفها تجميعا واستعادة للمعنى.

Paul Ricoeur: De L'interprétations; essai sur Freud, Seuil; 1966; p. 37. 1

bid; p. 44. 2

وتتمثل مهمة ريكور في الربط بين هذين الإجراءين الهرمينوسيين، وأن يربط كذلك التأمل الفلسفي ليس فقط بعلم دلالة اللغة غير المباشر بل، بالبنية المتصارعة للمهمة الهرمينوسية أيضاً. وبعبارة أخرى إن ريكور يعتبر الرمز شيئاً شفافاً عن معناه الباطن. إن المعنى الأول والمباشر ليس زائفاً، ولكنه وسيلتنا الوحيدة للكشف عن المعنى الباطن وغير المباشر. وعلى هذا الأساس فغاية التأويل ليس تحطيم الرمز بل البدء به، «يشارك التأويلان اللذان حاولنا أن نمفصلهما الواحد فوق الآخر على الأقل بسمة واحدة: إنهما معا يهينان الوعي ويزيخان أصل المعنى عن المركز. وإن هذه الإزاحة عن المركز هي التي تستطيع فلسفة الفكر ليس فقط أن تفهمها بل أن تلتمسها إن الإشكال سيحلّ إذا نحن فهمنا لماذا يستلزم التأمل علماً لحفريات Archéologie الوعي وعلماً لأخروياته Eschatologie»¹.

إن الدلالة الرمزية إذن، هي دلالة مركبة، بحيث لا ندرك منها سوى الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الحرفية أو الأولية؛ لذلك تكون الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للاقتراب من المعنى المتعدد. إن الرمز من هذه الزاوية يُظهر قصيدة مزدوجة؛ قصيدة حرفية يتم بموجبه تحديد معنى العلامة كما هو متعارف عليه في أبعاده المباشرة، ولكن انطلاقاً من هذه القصيدة الأولى يمكن التطلع إلى قصيدة ثانوية؛ «وهكذا ففي مقابل العلامات التقنية، الشفافة كلياً، والتي لا تقول إلا ما ترغب في قوله، فإن العلامات الرمزية تكون كثيفة، هذه الكثافة هي التي تشكل العمق الذاتي للرمز»². فالرمز هو الذي يساهم في تحريك المعنى الأول ويجعلنا ننخرط في صلب المعنى الكامن. وهو يقوم على بنية دلالية محددة، هي بنية التعابير ذات المعنى المزدوج.

فالمعنى، لا يقتصر على الأفعال المباشرة فقط، بل يشمل جميع الأفعال الإرادية والانفعالية، أي جميع ما يدور في النفس. فالظاهر والمباشر، ليس إلا المستوى السطحي للمعنى الذي يختلج في داخلي، والذي يمثّل بطريقة ما حالة تشويه وكبت للطاقة والفاعلية وقوة الدفع داخل كل واحد فينا، وكلّ ما هو نفعي. لذلك لا بدّ من اكتشاف مجالات ما وراء هذا الظاهر في النص، والتعرف على بنياته الرمزية

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit;p. 326.

2 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 285/286.

والأسطورية، التي تخاطب اللاشعور بلغة تقف تراكييها ودلالاتها خلف مستوى الخطاب المباشر.

وقد ناقش ريكور إشكالية المعنى المزدوج من زاويتين متباينتين، لكنهما تفضيان إلى تكامل منسجم، هما: الزاوية الهرمينوسية، وزاوية علم الدلالة. ويسعى وراء هذا التحديد إلى إبراز المعالم الأساسية لهذه الإشكالية باعتبارها إشكالية هرمينوسية من جهة، وإشكالية دلالية من جهة أخرى. كما يحاول القيام بصياغة نظرية تخص الرمز والتأويل الرمزي، وهي صياغة تسعى وتتطلع إلى التفكير في الرمز بالنظر إلى قدرته على الانفتاح على التأويل، وتنظر للتأويل في قدرته على الكشف على اتساق الرمزية. فلكي يكون هناك تأويل، لا بد من الاعتراف بازواجية المعنى وإمكانية البحث في ما هو ظاهر عن معاني ثانية لا تسلم نفسها من خلال التحلي المباشر. فالرمز يمنحنا دلالات إضافية، وهي دلالات من صلب الثقافة والتاريخ، إنه فعل وعمل الفكر الذي يهب الأشياء أبعادا تخرجها من دائرة النفعي والمباشر إلى ما يشكل عمقا دلاليا يحولها إلى رموز لحالات إنسانية. والرمز بهذا التعريف، لا يختلف عن التأويل باعتباره هو الآخر، «عمل الفكر الذي يتطلب الكشف عن معنى باطن من خلال معنى ظاهر، ويقوم على بسط مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة الحرفية»¹. على إثر ذلك، يصبح الرمز والتأويل مفهوميين متعلقين ومرتبطين؛ فلا وجود لتأويل إلا بوجود معنى متعدد، وتعددية المعنى تصبح بادية في التأويل. لذلك، وجب النظر إلى المعنى - انطلاقا مما يقدمه الرمز من دلالات - باعتباره كيانا متعددًا ومتشعبًا في الوجود والمسارات والتحقيق.

إن تعريف الرمز بهذا المعنى يجعلنا ندرج التأويل ضمن خاتمة التنوع والتعدد الدلاليين، وهذا ما يفسح المجال أمانا للنظر إلى المعنى باعتباره سيورة متعددة توجهها غايات تأويلية محكومة بسياق محدد، وليس كمًا سابقًا ومكتفٍ بذاته. فللكلمات أكثر من معنى لكنها لا تملك معنى لا متناهيًا.

لقد أوضح ريكور بأن دراسة الرموز تصطدم بمعضلتين كبيرتين تجعلان الاقتراب من المعنى المزدوج أمرا في غاية الصعوبة. تتمثل المعضلة الأولى في انتماء الرمز إلى حقول معرفية متعددة ومتشعبة يصعب استقصاؤها؛ يتعلق الأمر، على

سبيل المثال، لا الحصر، بالتحليل النفسي والشعرية وتاريخ الأديان والأنثروبولوجيا واللسانيات... أما المعضلة الثانية فتتمثل في كون الرمز يشكل ملتقى لنقاط عالمين خطابين؛ الأول لغوي والثاني غير لغوي.

فالتحليل النفسي كما أورد ريكور في كتابه "في التأويل، بحث حول فرويد" *De l'interprétation, essai sur Freud* 1966، يربط رموزه بصراعات نفسية عميقة وخفية، ويضع الأحلام قيد اهتمامه إلى جانب أعراض وموضوعات تملك صلة وثيقة من حيث دلالاتها على تلك الصراعات. وللنظر في هذه المسألة أكثر، فقد اعتمد ريكور في شرح الرمز، بما ينطوي عليه من معانٍ متعددة، على مفهوم "الحلم" وكان يفضل تسمية هذا الحلم "بعلم دلالة الرغبة"، لذلك فإن رمزية الحلم لا يمكن أن تكون مجرد لعب للدلولات التي يحيل بعضها إلى بعض، إنه المكان الذي تفصح فيه الرغبة عن نفسها على نحو غير مباشر وبكيفية تصويرية، مادام هذا الحلم، في نهاية المطاف، تحقق وتجسيد لهذه الرغبة؛ ولا يمكن الكشف عن محتوياته إلا انطلاقاً مما توفره الأبعاد الرمزية للعناصر التي يتألف منها، «فالحلم ليس كلمة تغلق، إنما على العكس من ذلك كلمة تفتح (...) إن الحلم منفتح على كل المنتوجات النفسية باعتبار تناظراته الموجودة في الجنون وفي الثقافة كيفما كانت درجة هذه القرابة. فمع الحلم سأطرح ما أسميه علم دلالة الرغبة (...) إن اللغة هي في المقام الأول، وفي أغلب الحالات، كيان مُلتوٍ، إنما تودّ أن تقول شيئاً آخر غير ما تعلن عنه. إنما تحمل دائماً معنى مزدوجاً، أو هي متعددة المعاني. ولهذا فإن الحلم، وكل ما شابهه، يقع ضمن منطقة لغوية تعدّ بؤرة للدلالات المركبة حيث المعنى يظهر ويختفي من خلال معنى آخر مباشر. إن هذه المنطقة التي تحتزن المعنى المزدوج أطلق عليها الرمز»¹.

إن الرمز من هذه الزاوية، يملك خصوصية دقيقة، إذ يتم استخدامه بشكل عام للدلالة على العلاقة التي تربط المحتوى الظاهر للواقعة أو الحدث بمعناه المستتر والكامن، وهو في هذا التحديد يعدّ منطلقاً حاسماً في فهم آليات اشتغال اللاشعور وطرق إنتاجه للسلوكات المتعددة والمختلفة. بمعنى آخر؛ إن التحليل النفسي في تركيزه على البعد الرمزي، إنما يضع في اعتباره شبكة الدلالات التي تتكون في

اللاشعور انطلاقاً من الكبت الأولي وبحسب الإسهامات اللاحقة للكبت الثانوي، «إن نظرية التحليل النفسي، وهذا ما يسميه فرويد "بعلم النفس الواصف" تحدد قواعد فكّ الرموز لما يمكن أن نسميه دلالة الرغبة. غير أن التحليل النفسي لا يمكن أن يعثر إلاّ على ما يبحث عنه؛ وما يبحث عنه هو "الدلالة الاقتصادية" للتمثلات والمؤثرات التي يثيرها الحلم، والعُصاب النفسي، والفن، والأخلاق، والدين. وإنه لا يستطيع أن يجد شيئاً آخر غير تعبيرات متكررة في تمثلات ومؤثرات تنتمي إلى الرغبات الأكثر قِدماً للإنسان»¹.

لقد حاول ريكور أن يوفق بين المقاربتين: الطبيعية والهرمينوسية مفترضاً في ذلك أن اللاوعي نفسه، بما أنه موضوع للبحث والتقصي، يشكل نقطة التقاء للقوة والمعنى وللغريزة الجنسية والتمثيل. وقد ظهر لريكور أن يضع عنواناً كبيراً يختزل من خلاله فشل فلسفات الوعي الناتجة عن ديكرت والتي لازالت ظاهراتية هوسرل تنتمي إليها، والتي مارسها ريكور نفسه إبان أعماله الأولى.

في هذه المتاهة، بحث ريكور لنفسه عن مخرج يرشده داخل الوظيفة المركبة للغة، وقد جعله هذا ينزاح شيئاً فشيئاً من فلسفة الفعل إلى فلسفة اللغة قبل أن تعيده حركة التأرجح من جديد إلى حقل الممارسة

اللغة أو الإنسان السارد (الاستعارة الحية والزمن والسرد)

إن إعطاء ريكور أهمية خاصة للذات كان نتيجة اقتناعه الراسخ بأن المعرفة المباشرة اليقينية كما أرادها ديكرت وهوسرل من بعده لم تعد ممكنة، ولعلّ أكبر سلاح استخدمه في حقل التوسط بالعلامات والنصوص، نظريته في الخطاب التي استقاه من اللساني إميل بنفنيست Benveniste، ثم استثماره الواعي لنظرية الأفعال اللغوية التي أخذها عن فلاسفة اللغة العادية خاصة سورل Searle وأوستين Austin. وقد كان لإقامته الطويلة في الجامعة الأمريكية (شيكاغو تحديداً في قسم علوم الدين والفلسفة وعلم الاجتماع) دوراً أساسياً في بلورة أفكاره اللسانية ومجابهتها بالطروحات الفلسفية خاصة الفلسفة التحليلية حيث أصبحت اللغة حقلاً لكل المواجهات لعقد بأكمله (1970 - 1980) ركز فيه ريكور أكثر على المظهر

Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 18. 1

الإبداعي للغة؛ والكيفية التي تتشكل بها دلالات جديدة، أو كيف تكون اللغة وافداً جديداً؟ ففي هذا الحقل الشاسع الذي فضل ريكور تسميته بالخيال الدلالي *l'imaginaire sémantique* استطاع أن يفضل بين مجالين مختلفين: مجال ينتمي إلى صياغة اللغة الشعرية القائمة على البناء الاستعاري الموروث عن بلاغي القدماء والمحدثين. ومجال ينتمي إلى صياغة اللغة السردية كما تم اقتباسه من اللسانيات البنوية المطبقة على الحكاية وقد كان هذا سبباً في ولادة كتابه "الاستعارة الحية" سنة 1975 *La métaphore vive* و"الزمن والسرد" بأجزائه الثلاثة (1983 - 1985) *Temps et Récit*. وقد كان لهذه الأبحاث ميزة خاصة في البحث عن الكيفية التي يتم بها إنتاج المعنى وتداوله استناداً إلى وحدات اللغة الثلاث: الكلمة والجملة والنص. ويمكن للوحدتين الأخيرتين (الجملة والنص) أن تندرج ضمن مفهوم أشمل هو الخطاب. فالخطاب حدث يقوم على وحدات مختلفة؛ فإذا كانت اللغة عبارة عن نسق من العلامات؛ أي العلامات الصوتية والمعجمية، فإن الوحدة الحقيقية للغة - حين نتكلمها، أي حين نحققها وننجزها بالفعل - هي استعمالنا لجملة بأكملها وبالتالي، فإن الجملة هي الوحدة الحقيقية للخطاب الذي قد يكون كتابة أو شفهاً. «إن لسانيات الجملة هي التي تدعم جدل الحدث والمعنى، الذي تنطلق منه نظريتنا، أي نظرية النص»¹.

ولا يتبدى النشاط الهرمينوسي عند ريكور حصرياً، في مقارنة النصوص، بل هو أيضاً نشاط للأفعال والممارسات. وبعبارة أخرى، يمكن للفعل حسب ريكور أن يفهم بوصفه نصاً، وبالمقابل يمكن للنص أن يُدرك بوصفه فعلاً وممارسة. والنص والفعل هما موضوعا الهرمينوسيا.

بناءً على ما سبق، فإن أيّ تعامل مع تجربة المعنى، إنتاجاً وتداولاً، لا يمكن أن يتم في غياب وسائط ملموسة، يتعلق الأمر عند ريكور، بالنصوص سواء كانت مكتوبة أو شفوية أو كلّ الوقائع الدالة. ذلك أن الأصل في الإمساك بالدلالات لا يمكن أن يكون من طبيعة تجريدية؛ فالجرد عامّ ويتميز بالكلية الدلالية التي تخرج من حسابها كل التقطيعات والتفصلات الدلالية التي تولّد الثقافي والرمزي.

إن الإمساك بالدلالة، لا يكون إلاّ من طبيعة الملموس والمحقق لأنه هو الذي يغني التجربة الهرمينوسية ويعطيها أبعادها وتلويناتها الثقافية والإيديولوجية. إنه يخصصها ويشخصها في نصوص مكتوبة أو منطوقة أو واقعة أو شكل ثقافي ما؛ لأن التجربة الإنسانية كلية وتحتاج لكي تكشف عن نفسها إلى مواد تعبيرية بالغة الغنى والتنوع. وهذا ما تبدّى لنا من خلال تصور ريكور للسرد باعتباره آلية التوسط؛ إذ من خلاله تستطيع الذات تحويل أحكام وحقائق مجردة إلى كيانات مجسدة أو سلوكات محسوسة، «لأننا لا نفهم ذواتنا إلاّ بخفايا علامات البشرية الميثوقة في الآثار الثقافية. فماذا كنّا سنعرف عن الحبّ والكراهية عن المشاعر الأخلاقية، وبصفة عامة عن كل ما نسميه ذاتا لو لم يتم التعبير عن كل هذا في اللغة ولم تتم مفصلته والإفصاح عنه بواسطة الأدب؟»¹. والسرد في تعريفاته الأكثر بداهة، هو تجربة زمنية مدركة من خلال فعل تمثيل. ذلك أن أننا «لا نستطيع صياغة حدود الزمنية من خلال خطاب ظاهري مباشر، فالزمنية تشتت توسط الخطاب غير المباشر الذي يوفره السرد»².

إن هذا التصور لمفهومي السرد والزمن يضعنا أمام التساؤل الآتي:
إلى أيّ حدّ يمكننا أن نؤمن في الافتراض بأن الزمن لا يصير إنسانيا إلاّ عندما يصير محكيا؟ وكيف ندرك أن المرور بالحكي هو ارتقاء بزمن الكون إلى زمن الإنسان؟ من بين القضايا التي حظيت باهتمام ريكور كثيرا - والتي استهلّها كتابه "من النص إلى الفعل" - اهتمامه بالوظيفة السردية، وصلّتها بأبحاثه السابقة عن الاستعارة، والتحليل النفسي، والرمزية، ثم انطلاقه نحو الافتراضات النظرية والمنهجية التي يركز عليها بحثه حتى يصل إلى التقاليد الظاهرية والتأويلية التي يرتبط بها. حيث توضح أعماله المخصصة للوظيفة السردية القول بوجود وحدة وظيفية بين الصيغ والأجناس السردية المتعددة، على أساس «أن الطابع المشترك للتجربة الإنسانية المميز والمتفصل والموضح من لدن فعل الحكي في جميع أشكاله، إنما هو الطابع الزمني. فكل ما نحكيه يحدث في الزمن، ويستغرق زمنا ويجري زمنيا.

Ibid; p. 116 1

Paul Ricoeur: Temps et récit, III le temps raconté, éd Seuil, Paris (Col 2
L'ordre Philosophique) 1985, p. 435.

وما يحدث في الزمن يمكن أن يحكى. ويمكن لأيّ سيرورة زمنية ألاّ يُعترف لها بهذه الصفة إلاّ بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى»¹.

فالزمن مبين على شكل حكاية، والذات - عند ريكور - لا تدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية؛ أي على نحو غير مباشر، عبر علامات هي رموز ونصوص، أي عبر وسيط لغوي. لهذا يرى أن إعادة التصوير أو التشكيل التي يقوم بها السرد تؤكد هذا الجانب من المعرفة الذاتية؛ ونقصد بذلك أن الذات لا تدرك ولا تعي ذاتها انطلاقاً مما توفره الواقعة في أبعادها التعيينية والأولى، بل بطريقة تستطيع معها الذات التخلص من المطلق والعام للتوغل في الخاص والثقافي. أي من خلال انزياح العلامات الثقافية بجميع أنواعها، التي يتم إنتاجها استناداً إلى سيرورات رمزية توسطة تنتج دائماً وأساساً الفعل، ومن ضمنها السرد. فهناك ارتباط دالّ بين الوظيفة السردية والتجربة الإنسانية؛ ووفق هذه الأطروحة «فإن الزمن يصير إنسانياً في الحدود فقط التي يتمفصل فيها بطريقة سردية»².

إن السرد من هذا المنظور يمنح الأشياء أبعاداً تزيحها عن دوائر النفعية والمباشرة إلى ما يشكّل عمقا دلالياً وأداة حاسمة في تنظيم التجربة الإنسانية؛ «فبضل بنية الحكايات التي تحكي ما حدث في "ذلك الزمن" يتحدد اتجاه تجربتنا، أي يصبح لها امتداداً زمنياً، له بداية وله نهاية، ويشحن حاضرنّا بذاكرة وأمل»³. وتعدّ الحبكة القصصية طريقة في إعطاء الذات الإنسانية المفككة باستمرار شكلاً محققاً وصورة ملائمة لكافة تجاربها. إن الحبكة بمعنى آخر خطاطة تخيلية تساعدنا على التأليف بين مجموعة من الملابس والقصود والدوافع والخلاصات غير المرغوب فيها واللقاءات والشدائد والانفراجات والنجاح والفشل والسعادة⁴. إنها، وفق هذا التصور، تشكيل وصياغة لتجربتنا في هذه الحياة، كما أن «كل تصوير سردي يتضمّن بالضرورة إعادة تشكيل لتجربتنا الزمنية»⁵.

1 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action; Op.Cit; p. 12.

2 Paul Ricoeur: Temps et récit I; L'intrigue et le récit historique, Seuil; Paris 1983; (Col L'ordre Philosophique); p. 7.

3 Paul Ricoeur :De l'interprétation; Op.Cit;p. 49.

4 Paul Ricoeur: Entretien avec le Monde; ED. La Découverte 1984; p. 168.

5 Paul Ricoeur: Temps et Récit I; op.c it;p. 7.

فإذا كانت التجربة المعيشة متضاربة في أساسها، فإن السرد والفن عامة يجلب لها التوافق ويمنحها صيغا وأشكال تعبيرية تنظمها في قالب وتعطيها انسجاما حقيقيا. فالسرد ليس فقط صيغة تصويرية وتمثيلية للحياة يعمل على إعادة إنتاجها، بل هو إنتاج وابتكار وتوليد دلالي. إنه يستعير من الحياة، ولكنه يحوّلها. وهو يقوم بهذا التحويل عن طريق الحبكة لذلك يفضل ريكور استعمال بناء الحبكة *mise en intrigue* باعتباره مفهوما يسعى إلى تحويل الأحداث والوقائع إلى قصة، ويسعى كذلك إلى التآليف بين عناصر متنافرة في حالاتها وأهدافها وآفاقها غير المتوقعة. لاشك أن الحبكة تهم بالتركيب والتآليف بين العناصر المتنافرة، لكنها بهذا الفعل ألا تعكس ذلك النشاط الذي تنطوي عليه الحياة؟ ألم تكن الحياة نفسها في واقع الأمر تأليفا بين المتنافرات؟

إن الإنسان لا يصل دائما إلى تحقيق مبتغاه وفي نوع التآليف الذي يرغب أن تكون به حياته، لكن ما هو أساسي هو أن تجربتنا الزمنية ستظل تجربة كلية فاقدة لأشكالها دون سرد يقوم بمفصلتها ويعطيها أبعادها الثقافية والتاريخية، «إن معنى الحياة الإنسانية الواقعية، سواء أكانت للأفراد أم للجماعات، هو معنى الحبكات... والحياة ذات المعنى هي الحياة التي تنوق إلى تماسك قصة ذات حبكة. ويتصور الفاعلون التاريخيون حياتهم، وهم يتطلعون إلى الأمام، على أنها قصص ذات حبكات»¹.

فالسرد، هنا، طريقة في رصد الحياة وتحديد بورها ومظاهرها وحالات ثمنعها. إنه إنتاج والإنتاج معناه الخروج من الدائرة المحدودة والضيقة للوصف الموضوعي إلى ما يحيل على التأويل باعتباره سلسلة من الإحالات البانية لسياقاتها الخاصة. وهو صيغة لوعينا بالزمن وعدم إدراك هذه الحقيقة «سيفوت علينا فرصة معرفة أن التفسير التاريخي مرتبط بالفهم السردى»². كما أنه هو الذي يعطي للزمن كافة تحقيقاته «والحبكات التي نبتدعها تسعفنا على أن نشخص تجربتنا الزمنية المضطربة الفاقدة للشكل والبكماء في حدّها الأقصى»³، «وإن الوظيفة المرجعية للحبكة

1 هايدن وايت "ميتافيزيقا السردية" ضمن الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1999، الدار البيضاء، ص 193/192.

2 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action; Op.Cit;p. 15.

3 Ibid;p. 17.

تكمّن داخل قدرة التخيل على تشخيص التجربة الزمنية شبه الخرساء».¹ من ثمّ فالسرد باعتباره وسيطا موضوعيا يوفر معرفة للذات عبر تأويلها، إنه يوفر لها وجودا رمزيا تتخيل به وجودها. كما أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن المعنى الذي نعطيه لأنفسنا. فعبر حكينا لقصصنا الخاصة نعطي لأنفسنا هوية. فأن نفهم الكائن الذي هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة. فالحياة سلسلة من المتواليات السردية أو كما قال ريكور تروى الحياة ويعاش السرد. حيث يمثل السرد لديه منزلة أنطولوجية، ويتحول إلى مصدر أولي من مصادر المعرفة بالذات والعالم. إنه فعلا وسيلة استكشاف أنطولوجية لعلاقتنا بالموجودات وبالوجود. والسرد هنا يتجاوز دلالاته التقنية التي تحصره في أشكال السرد التخيلي المعهودة كالرواية والقصة والمقامة... ليعبر عن مفهوم أنطولوجي أوسع بما ينطوي عليه من فعالية تحكم كل ما يحدث في الزمن، ويتعاقب فيه وينتظم داخله وفق صيغة معينة. والسرد، بهذا المعنى، ليس هو قرين الوجود فحسب، بل هو الشرط الضروري لهذا الوجود، وذلك من حيث هو تعبير عن شكل الوجود في العالم، وطريقة التوضع في الزمن. هذا الوجود مشروط باللغة باعتبارها وسيطا للفعل الإدراكي، حيث لا يمكن فهم الوجود الإنساني وإمكانات الفعل الإنساني إلا من خلال تحليل الرموز والنصوص التي تشهد على ذلك الوجود. إن هذه الإمكانيات لا تستقي مشروعيتها ومعقوليتها إلا عبر السرود ومحكيات الحياة. إذ يقوم السرد بإعادة نسج العالم المتخيل وتوزيعه داخل الحبكة، وهو أمر يشبه فهم الواقع، « فللتخيل القدرة على قول "الواقع وفي إطار الخيال السردى على وجه التحديد، على قول الممارسة الواقعية إلى حدّ أن النص يستهدف قصديا أفق واقع جديد يمكن أن نسميه عالما. ويتخلل عالم النص هذا الفعل الواقعي لكي يضيف عليه تصورا جديدا، أو إذا صحّ القول، لكي يحوّل صورته»².

فمن خلال القصص والتواريخ نحصل على دليل الممكنات الإنسانية. فماهية الإنسان، حسب ريكور، تتحدد بقراءة القصص والتواريخ التي تبرز كامل نطاق

1 Ibid;p. 17.

2 بول ريكور: ورد في كتاب: الوجود والزمان والسرد، مرجع مذكور ص 81.

الإمكانات الإنسانية، وبدلاً من تصوير الأدب الخيالي كمجرد نتاج للوهم، يصرّ ريكور على إظهار أن الأخيلا لا تشير إلى الواقع فقط، بل "تقوله" فعلاً. فالأعمال الخيالية لا تقلّ واقعية عن الأشياء التي تقوم بتمثيلها. فالتخييل تكثيف للواقع باشرعاه عالماً ممكناً يستطيع التقاطع مع عالم القارئ.

والنص السردى مهما كان النوع الذي يتمظهر فيه سواء كان أسطورة أو قصة أو رواية ينطوي على أفقين: أفق التجربة وهو أفق يتجه نحو الماضي ولا بدّ أن يكتسب صياغة تصويرية معينة، تنقل تنابع الأحداث إلى نظام زمني فعلي، وأفق التوقع وهو الأفق المستقبلي الذي يعيد به النص السردى، إنتاج أحلامه وتصوراتهِ وخيالاتهِ. ويوكل للمتلقي أو القارئ مهمة تأويلها.

هكذا نتبين أن السردية تسلسل زمني، ماضٍ وحاضر ومستقبل، وأن البنية السردية بنية حركية، أي هي النظام الزمني الفعلي والمحقق. وفعل الحكى في عمل ريكور يعدّ وسيطاً بين الوجود والزمن حيث أن كل ما يحكى هو بمثابة هيكل أو خطاطة فنية تخلق وتبدع الأشكال والصور للزمن الإنسانى الفاقد لشكله. فالحياء ذات المعنى هي الحياة التي تنوق إلى تماسك قصة ذات حبكة. والحبكة هي الوحدة السردية التي تجعل من الكلّ المتنافر شيئاً واضحاً ومنسجماً ومفهوماً بلغة ريكور¹.

لقد اتخذ ريكور من التصور الأرسطى لمفهوم الحبكة مرجعاً له، الوارد في كتابه "الشعرية" وغيره عمل على صياغة مفهوم التصوير السردى *configuration narrative* ليبين دفعة واحدة الطرق العديدة التي يتم بها تحريك الأحداث والأفعال والشخصيات. واعتماداً على هذا الأساس المتين اكتشف ريكور المجالات الكبرى للممارسة السردية: الحوارات العادية التخيل في الملاحم اليونانية والرومانية وفي الرواية المعاصرة ويوطوبيا الحالمين السياسيين.

لقد أبان ريكور على أهمية السرد في تحديد علاقة التاريخ بالوجود ودوره في بناء الهوية الشخصية لفرد أو جماعة ما، وهو ما سماه بمفهوم الهوية السردية أو الصيغة التي يجليها حضور الذات في الوجود والتاريخ.

إن بناء الهوية السردية لشخص ما أو جماعة تاريخية معينة يتأتى انطلاقاً من العلاقة القائمة بين السرد والخيال والاندماج بينهما. وتعبير ريكور فإن مفهوم

الهوية السردية هو ذاك النوع الذي يكتسبه الناس انطلاقاً من الوظيفة السردية باعتبارها وسيطاً. «أفلا تصبح حياة الناس أكثر معقولة بكثير حين يتم تأويلها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها؟ ألا تصبح قصص الحياة نفسها أكثر معقولة حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية، (أو الحكبات) المستمدة من التاريخ والخيال (مثل مسرحية أو رواية)؟ يبدو أن الوضع المعرفي (الابستمولوجي) للسيرة الذاتية يؤكد هذا الحدث ويثبتته».¹

من هنا يكون ما يشكل الذات تأويل يتم بواسطة السرد الذي يستند إلى التاريخ والخيال، حيث تتألف الحياة في شكل قصص خيالية أو تاريخية، يمكن مقارنتها بسير الشخصيات العظام التي يحدثنا عنها السرد في التاريخ. وبما أن إشكالية الهوية تتمثل في مسألة التماسك والبقاء في الزمن، فإن السرد يقدم الخاصية الدائمة للشخصية من أجل بناء هوية بواسطة السرد، تماماً مثل ما هي الهوية الحيوية المتحركة التي تعطي هوية الشخصية في الحكبة المستندة إلى التوافق المتناظر الذي يشكل الهوية السردية للشخصية. ويدعم هذا قول ريكور «استناداً إلى أطروحتي يؤلف السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المرء هويته السردية، ببناء نوع من الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحكبة التي تخلق هوية الشخصية. وجدوى هذا الالتفاف من خلال الحكبة، هي كونه يقدم نموذج التوافق المتضارب الذي يمكن فيه بناء الهوية السردية للشخصية. ولا تتقابل الهوية السردية للشخصية إلا مع التوافق المتضارب في القصة نفسها».²

ويوضح بول ريكور أيضاً بواسطة مفهوم السرد تاريخية الفرد. فهو يرى أن الهوية السردية تتجاوز (الماهو) لتصبح ذات الكائن في تغيراته وتحولاته داخل تماسك الحياة نفسها. فالفرد يبنى هويته بواسطة سرده للأحداث وسيصبح هذا السرد بالنسبة للفرد أو الجماعة تاريخاً مجدياً يعطي للحياة تماسكها.

ففي أغلب الحالات يتم بناء الهوية على مستوى التخييل لا على مستوى الواقع، فالتخييل وحده قادر على التحايل على الزمن الفيزيقي وتحويله إلى كتل وكميات يقوم السارد ببنائها وفق ما تملحه عليه أهواؤه ورغباته. فالهوية إذن، من

1 بول ريكور: "الهوية السردية" ضمن الوجود والزمان والسرد مرجع مذكور، ص 251.

2 بول ريكور: "الهوية السردية" ضمن الوجود والزمان والسرد مرجع مذكور، ص 260.

هذه الزاوية تأخذ مشروعاتها التاريخية وأبعادها المرجعية ضمن عوالم المتخيل حيث تكتسب أبعادها الرمزية، وهي الأبعاد التي بها تعيش ومن خلالها تستخلص من الزمن، وبها تقاوم وتحمي الذات من الذوبان أيضا.

فالقصاص حسب ريكور تروى، ولكنها أيضا تعاش على نحو متخيل، أكثر من ذلك، فالهوية ليست عبارة عن سلسلة أحداث مفككة، كما أنها ليست عبارة عن جوهر ثابت عصي عن التطور، بل هي أصلا ما يتحقق بالزمن، أي هوية البقاء والدوام التي يحفظها الزمن من التبدد والتبعثر. على هذا الأساس تكون الهوية السردية هي صورة الذات المتحركة والفاعلة التي لا تتجسد وتجد كافة تحققاتها إلا في السرد. فهي تستمد وجودها أساسا من التأليف السردى في حركيته. وهو ما يفضى إلى تحديد جديد للهوية التي لا تعد بالضرورة وخلافا لما نعتقد دائما، رهينة الماضي وإنما بإمكانها أن تشكل بواسطة المستقبل باعتباره تحولا. فهي ليست ذكرى بشكل حصري، فالقصاص أو الروايات، والآثار، ليس لها من معنى إلا في علاقتها بالحاضر. لذلك يجب القول إن إنتاج تأويل للزمن التاريخي يفتح حتما نحو فعل إنساني ونحو حوار بين الأجيال والتأثير في الحاضر.

وبما أن الهوية السردية ليست جوهرًا قائما بذاته، بل إشكالية مفهومية قائمة على البقاء في الزمن، ومن خلال التقاليد اللغوية التي ينقلها السرد، فإن قوام هذه الذاتية، ليست الوجود للذات، بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم في حركة لا انقطاع لها من الأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها تراث سردي حاضر، وتقاليد جاهزة تسبق وجود الذات الفعلية. وفي مثل هذه الأنطولوجيا التي تحيل فيها الذات إلى الآخر، والآخر إلى الذات، لا بد أن يحرص ريكور على التذكير بأن الآخريّة والمطابقة مفهومان متلازمان للوجود في العالم.¹ في هذه اللحظة، يكون الوجود الحقيقي والأصيل هو الوجود مع الآخر الذي ينقل لنا كافة تجاربه عبر السرد باعتباره وسيطا. ولذلك ألح ريكور على السرد بواسطة الآخر، بدلا من سرد ذاتي التكوين. وكأن الآخر هنا هو العنصر المؤسس للأنسا. وهنا بالتحديد يتبدى أن السرد ساهم في إرساء هوية تعددية ومنفتحة على الإنسان

1 سعيد الغانمي: "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور" ضمن الوجود والزمان والسرد مرجع المذكور، ص 29.

من منطلق أن هوية الإنسان لا يجب أن تخضع لأية أحادية ميتافيزيقية أو دينية أو سياسية أو أخلاقية وإنما على التعدد والاختلاف والانفتاح.

فالهوية على المستوى التاريخي تركز على ثلاثة أمور أساسية هي: امتداد الإنسان بين الحياة والموت، الوفاء للذات، والآخرة أو التحولية. وهذا هو الفهم الذي استنبطه ريكور من أطروحة هايدغر عن التاريخانية.

إذا كان مفهوم الوفاء للذات بالنظر إلى عدم ثباته، يجعل الكائن، بكيفية معينة مرتبطا بـماضيه وحاضره فإن مفهوم التغيرية يربطه بالمستقبل. فالهوية بهذا المعنى ليست ما يسمح فقط ببعض الحيوية المرجعية للماضي مادام بإمكانها أن تشكل كذلك عبر المشروع بوصفه تصميمًا عمليًا لحالة مستقبلية، لأن من أهم سمات المشروع تتمثل دون شك في إحالته إلى مستقبل، وبممكنها أن تشكل أيضًا عبر المستقبل باعتباره تحولًا. ويستبطن التحول في نفس الوقت كل من القطيعة والاستمرارية والتفتح والتغير مع الاحتفاظ بنفس الطبيعة. إذن ففي كل هوية يجب أخذ بعين الاعتبار هذا الفارق بالنظر إلى النموذج أو المثال، وبالنظر إلى مرجعية الماضي والوحدة الأصلية للكائن.

بناء على ذلك يجب أن نفهم الهوية وفق منظور تاريخي حركي لتأثرنا بالماضي، بوصفه فضاء تجربة، والذي يرتبط في نهاية الأمر بأفق التوقع المستقبلي واليوطوبي. وبهذا الجدل القائم والتفاعل بين التقليد واليوطوبيا تتم إعادة اكتشاف الممكنات الدلالية المكبوتة في المعنى الماضي.

وفي إطار هذا الجدل القائم بين التقليد واليوطوبيا نجد أنفسنا أمام أفقين: أفق التجربة التاريخية التي عاشها المجتمع وأفق التوقع الذي سيعيشه المجتمع نفسه، وبالتالي فإن وظيفة السرد ستكون مزدوجة أو هي وظيفة يمكن تأطيرها ضمن بعدين: بعد إيديولوجي يفسر كيف جاءت جماعة تاريخية أو ثقافة ما إلى الوجود، فأكثر الشعوب والحضارات قصص وأساطير تُظهر نشأتها، وكيف يمكن لهذا البعد الإيديولوجي كذلك أن يشكل مصدر حماية لواقع هذه الجماعة وهذه الحضارات ويصونه. وبعد يوطوبي يستبق المستقبل ويشر به، وكيف يمكن لهذا البعد أن يضع واقع تلك الجماعة التاريخية أو الثقافة موضع تساؤل. فالسرد من هذه الزاوية يرتبط، من جهة، بالماضي ارتباطًا جوهريًا بوصفه استذكارًا وتحويلاً لأحداثه،

ويرتبط، من جهة أخرى، بالمستقبل بوصفه استشرافا لممكناته واحتمالاته، ارتباطا لا يقلّ وثاقا وصلة عن الأول بوصفه تعبيرا عن طموح لم يتحقق بعد، «والإيديولوجيا واليوطوبيا وجهان للخيال الذي يعيد إنتاج شيء ما والخيال المنتج. وكل شيء يمرّ كما لو أن المتخيل الاجتماعي لا يستطيع ممارسة وظيفته الغريبة الأطوار إلّا من خلال اليوطوبيا ووظيفته في تكرار الواقع ومضاعفته إلّا من خلال الإيديولوجيا».¹

الفعل أو الإنسان القادر (الحياة الأخلاقية الحياة الخيرة)

ويبدو أن الأسئلة التي شغلت ريكور كثيرا في الماضي مدارها حول سؤال مركزي يمكن اختزاله في الفعل "أستطيع" «je peux». وقد شكل استعمال هذا الفعل في صوره الأربعة خيطا ناظما لأهم أعمال ريكور، فأنا أستطيع أن أتكلّم، وأستطيع أن أأثر، وأستطيع أن أحكي وأستطيع أن أجعل نفسي مسؤولا عن أفعالي *Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions* إن الاستعمالات الأربع لهذا الفعل سمحت لريكور بربط متسلسل بين القضايا التي تتقاطع فيها فلسفة اللغة مع فلسفة الفعل والنظرية السردية بفلسفة الأخلاق.

لقد أغنى ريكور في كتابه "الذات عينها باعتبارها آخر" *Soi meme comme un autre* 1990 مفهوم الأخلاق وميز فيه بين ثلاثة مستويات وهي المستويات التي تغطي الحياة الخاصة والقانون والبنات الاقتصادية-الاجتماعية للمجتمع المدني والمؤسسات السياسية. باقتراحه الصيغة التالية: "العيش جيدا مع ومن أجل الآخرين في مؤسسات عادلة" مستلهما في ذلك تصوري أرسطو في "الأخلاق إلى نيقوماخوس" *l'Ethique à Nicomaque* وإيمانويل كانط والتي تجعل من العيش الكريم والحياة الطيبة أحد أهدافها. بمعنى آخر، ميّز ريكور بين الأخلاق (ethique) التي قال بها أرسطو، والتي تتعلّق بكلّ ما هو خير وحسن، وبكلّ ما يجعل الحياة طيّبة، أي الأخلاق الغائية المنطلقة من الرّغبة، وبين أخلاق الواجب التي قال بها كانط (morale) وهي كل ما يجب أن نفعله، أي ما فيه إلزام وإكراه، والإلزام،

أي مستوى القواعد القانونية والأخلاقية النافذة بفعل قوة الإلزام وفي جاعلاً الأولوية دائماً للأخلاق.

ويبدو أن الانتقال من أخلاق غائية وأخلاق الواجب أمر تفرضه أوضاع الصراع والعنف كما تمّ تشخيصهما في نظرية الفعل التي يعرب عنها الفعل "أستطيع" والنظرية السردية.

إنّ الذات لا تعيش منعزلة ولا قيمة لها في ذاتها، بل هي في علاقة يومية مع الآخر، ويعد هذا شرطاً أساسياً لاحتضانه، لأنّ تقدير الذات يتجلى في احترام الآخر. كما أن العدالة تقتضي الاهتمام أيضاً بالآخر البعيد الذي هو أيّ إنسان. وهذه العدالة تعني أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقّه من الخير العام. لكنّ هذا الهدف لا يتحقّق إلّا من خلال تعميم المبدأ الذاتي الذي يحكم تصرفاتنا، وهذا يتطلّب وضع معيار له لجعله صالحاً لجميع البشر. بيد أن إرادة العيش الحرّ والكرام التي تتلاقى مع متطلّبات العقل العمليّ تعني عدم الخضوع لقوانين تأتي بالقهر والزرع والإكراه. يقول ريكور: إن "العيش - مع" لا يكون فقط مع الأقرباء بل معهم ومع غيرهم الذين هم منضوون داخل مؤسسات اجتماعية عدة. ونظرتي ليس للشخص المرموز بوجهه بل كل واحد معرف بدوره الاجتماعي. فالعلاقة مع الواحد تركيبة مثلما تسميها "حنّ آرنت Hannah Arendt" تعددية إنسانية *Pluralité humaine* والتي تقابلها بالحوارية، والصداقة والحب، هذه التعددية الإنسانية هي مكان السياسي الذي أدركها من جذورها، وهذا ما يتم تسميته بالرغبة في العيش معاً. وبالتالي نأخذها معاً كحادث شمولي. لكن بمجرد ما نصفه "رغبة" لوجود مؤسسات عادلة تتموضع بمستوى يكون فيه الشمولي قد أقحم ذاته في سياق مبهم. والسؤال الذي يطرح على الفور: ما هي المؤسسة العادلة؟ وهو سؤال أساسي لا يفصل عن الذي يريد معرفة مع من نريد أن نعيش. وعليه كان اختلاف الثقافات وتاريخ المؤسسات القضائية الممزوج بالعقلانية المبهمة والأفكار المسبقة يجبرنا على وضع مؤشرات أخرى تحت الاختبار بدل من قلقنا الأساسي عن العيش الكريم¹.

التسامح أو نحو تأصيل مسارات الاعتراف في الثقافة الإنسانية

ولقد لخص أوليفي مونغان مداخل ريكور في فلسفة التسامح والاعتراف، مستعيداً بعض تعبيراته على الشكل الآتي:

المدخل الأول: أتسامح مع قناعة الآخرين كما أحب أن يتسامح الآخرون معي..
المدخل الثاني: رغم نقدي وشجبي للكيفية التي ترى بها الأمور إلا أنني أحاول جاهداً أن أفهمها واستوعبها..

المدخل الثالث: التنوير Aufklärung العمل على خلق الشروط التي من شأنها أن تعزز حرية التعبير عن الآراء وعن القناعات المتضاربة: حرية الرأي، حرية النشر، حرية التعبير، حرية التعليم. فالتحدي تكمن في السماح بالتعبير العام عن القناعات التي ليست بالضرورة محل اتفاق.

المدخل الرابع: في قناعات الآخرين هناك مجال لاقتسام جزء من الحقيقة الإنسانية. المشترك الإنساني محل اتفاق، وفي كل التجارب، باستثناء تلك غير المتسامحة، هناك مشترك إنساني يمكن الاتفاق عليه، إنه المستوى الأكثر طلباً ذلك الذي من دون أن أتخلى فيه عن قناعاتي الخاصة لا أجد غضاضة في الاعتراف بالقيمة الإنسانية لقناعات الآخرين.

وأخيراً اللحظة الخامسة: وهي لحظة أوروبا أو أمريكا المعاصرة، لحظة النسبية والعدمية اللامبالاة. إنها كذلك لحظة المخاطر الكبيرة لأنه حينما تسود اللامبالاة فإن عودة العنف يبدو حتمية ما الذي يؤسس التسامح بالنظر إلى اللاتسامح أو التعصب؟ أنا متسامح لأنني قادر على احترام حرية الآخر في التمتع بقناعاته الخاصة. اللاتسامح يكمن في عدم احترام حرية الآخر في التمتع بقناعاته الخاصة. إننا هنا بصدد معيار دقيق وهش مفاده أن الآخر يبرهن على حريته في قناعاته. المشكل لا يتعلق بمضمون القناعات وإنما يتعلق بالحرية التي يعترف أو لا يعترف بها أحدنا تجاه الآخر.¹

في "مسالك الاعتراف" الصادر سنة 2004، يعيد ريكور مرة أخرى لطرح إشكال "الاعتراف" مركزاً على المسار اللغوي وعلى الدلالات المعجمية التي تعطيها

1 أوليفي مونغان: «إلتزام وقيمة»، مجلة أوراق فلسفية، العدد 8.

القواميس للمفهوم بتنوعاته الممكنة ودلالاته المتعددة القاضية بكون الفعل يحمل في ذاته خاصية المشاركة بمعنى "تعارف". وفي إطار التحديد اللغوي دائما شدد بول ريكور على استعمالات الفعل "اعترف" سواء في البناء للمعلوم حيث أُعترف بشيء ما بموضوع ما بشخص ما بذات ما وبغير ما وبهذا وذاك... أو في البناء لغير الفاعل (المبني للمجهول) حيث نجد صيغة يُعترف بي. وينطلق ريكور من واقع أن الاعتراف قبل كل شيء هو اعتراف متبادل بين ذاتين أو وعيين، فهو بالأحرى "تعارف".

ويحتل مفهوم الاعتراف أهمية كبيرة في فكر بول ريكور، إلى الحد الذي يمكن فيه ترسيخ بناء وحدة فكر بول ريكور انطلاقا من هذه الأهمية، وبمقاربة الاعتراف إزاء قضية العدالة، ينبري لنا البعد السياسي في ثنائية الاعتراف والعدالة، هذا البعد يتمثل بالاعتراف المتبادل، بين المكونات الاجتماعية والسياسية لأي مجتمع، بل إن المفهوم في بعده الفلسفي له علاقة بالحق في الوجود؛ أي إن الاعتراف أصبح اليوم مشكلة وجودية وليس فقط معضلة اجتماعية أو سياسية، ولعل هذه المشكلة في بعدها الوجودي العميق هي التي استنفذت استقصاءات ريكور في آخر كتبه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" *Mémoire, Histoire, Oubli* لارتباط الاعتراف بفعل التذكر.

جان بودريار

(1929-2007)

جان بودريار Jean Baudrillard

(1929-2007)

في نقد الفائض الصوري وعنف العالمي

د. علي عبود المحمداوي

مدرس الفلسفة في كلية الآداب

جامعة بغداد

جان بودريار Jean Baudrillard (1929-2007) فيلسوف فرنسي، ولد بودريار في 20 حزيران (يونيو) 1929 في مدينة ريم الفرنسية. درس الألمانية في السوربون في باريس وعمل مترجماً وناقداً، ثم تابع دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع. أنجز في عام 1966 أطروحة الدكتوراه التي جاءت بعنوان «نظام الأشياء» بإشراف المفكر هنري لوفيفر.

يتموضع مشروعه في الخطاب مابعد الحداثي ليشكل لحظة ومنعطفا كبيرا في تاريخ الفلسفة، والفكر الغربي بالخصوص. وتشكل انطلاقاته الفريدة- نوعا ما- بوصفها قراءة جديدة للواقع، أو مصطنعه، وبشكل مغاير لما حاولت الدراسات الأنطولوجية والمعرفية أن تنشأ مقولا حوله.

انه مقول عن المصطنع والمتوهم، عن السميولاكرا Simulacra، أو الصورة المزيفة (أو الشبحية) التي يحاول بودريار أن يكشف عن هيمنتها على العقل الإنساني بإخفائها الحقيقة، والاستبدال التأثيري والإيحائي منها للواقع، حد التحول إلى حقيقة، وهي المصطنع الذي جرد الرمز من كل ثنياه الدلالية حتى أضحت الصورة، بمطلقية معناها، لا تدل إلا على وهم اصطنع لنفسه التمثيل الرسمي للحقيقة مع كونه لا يرتبط من قريب أو بعيد بها. تلك حال ما فوق الواقع لا علوا، بل إيهاما. إنها حال الواقعية المفرطة.

من أهم أعماله:

1. نظام الأشياء
2. مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى.
3. الاصطناع والمصطنع.
4. مرآة الانتاج.
5. روح الارهاب
6. الأشياء الفريدة
7. وهم النهاية.
8. التبدل الرمزي والموت.
9. الاغلبية الصامتة.

ويتخذ بودريار مما قدمه ماركس من طروحات في القيمة وتصنيفاتها مرجعا للتحليل والنقد والإضافة، سنلاحظه تبعا، كما يرفق بجذره الفكري جل مصادر السيميائيات وأعمال مابعد الحداثيين في التشكيك والزعزعة لمقولات الحداثة الراسخة والوحدوية- الشمولية؛ لذلك نجده يبحث في الهامش والمخفي والمعاد إنتاجه بصورة إصمات (اقصد بالاصمات عملية القمع لصوت الحقيقة) الواقع= الحقيقة.

إنها الإنمذج الذي يحتزل باصطناعه كل معاني الحقيقة التي هي في حالها غائبة، أو مرآوية لمرايا كثر، ويشكل هذا الخطاب البودرياري عن الوضع المعاصر في حال مابعد الحداثة، وصفاً للوضع الذي أنتج هيمنة إعلامية ورقمية بأبعاد فوق واقعية، وسلطة شمولية ودعائية، وهنا تتبدى السميولوكرا على البراكسيس السياسي، فهناك نظام شمولي يعمل بوصفه محركا وخلفية لما ينتج من عصر استهلاكي وصوري؛ يتصف بالذوبان في العلامة، والاستنزاف للحقائق بآدوات الإعلام. كما أنها تنعكس على ممارسة قمعية أخرى تتمثل في التحكم في ثقافات ورموز الآخر المعولم، وصهرها وتذويبها في ثقافة صانعي قرارات العولمة وفي لغة رمزية واصطناعية تحطم الاختلاف والمغايرة لصالح وحدة قسرية ووهمية¹، هذا ما

1 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان والمغرب، ط1، 2002، ص 212.

يجعل مشروع العنف، بادئاً بالعوامة، ومردوداً بالإرهاب، ملاصقاً لطبيعة التعامل الهوياتي اليوم.

سأحاول تصنيف خطاب بودريار بما يتيح نوعاً من التشخيص لعطالة الواقع الغائب- المعنى، وصولاً إلى ما ينتجه (بودريار) من حلول، قد تخرجه من دائرة الكتابة وسمة العدمية (بمعناها التقليدي) التي وسم بها هو ومشروعه النقدي.

مابعد الحداثية والواقعية المفرطة،

أو واقعية فوق الواقع Hyperreality:

يسم بودريار الوضع الحالي/مابعد الحداثي (ثقافة ومشروعاً وزمناً) بالحال الواقعي المفرط، انه حال تشبع النظر بالصورة، وضياح المعنى وتجرد الرمز- الدال على مدلوله، ضياح بإفراط في كل شيء، لذلك نجده يطرد كل المقولات المنادية بامتلاك الحقيقة إذ يرى أن الحقيقة ولت مثلما ولّى العقل التنويري، أو ما شابهه من أفكار بائدة، وان الواقع اليوم مشروط بكليته برقصة الصور الزائفة المتكاثرة، أو مؤثرات الواقع،... والأفضل لنا من الآن فصاعداً أن نعقد سلاماً مع واقع ما يدعى بالوضع مابعد الحداثي بدلاً من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أية مصداقية إجرائية (خطابية أو دلالية)¹، بذلك فهو ينتج خطاباً مناقضاً وناقداً لمقول الحداثة، فالاجتمع الحداثي ينطبع- حسب بودريار- بظهور الفرد كمكانة ووعي مستقل، له أزماته الشخصية ومصالحه الخاصة، بل لاوعيه أيضاً واستلابه المعاصر هذا العقل الحداثي وقد تحول من مركزيته إلى ضياعه وسط الاستلابات المتكررة ولاسيما مع نتاج التقنية وكذلك فقدانه لهويته بسبب التنظيمات والمؤسسات وشبكات الاتصال والتلفزة؛ لذلك نجده يلجأ إلى منظومة من التعبير بوساطة الأشياء ورمزياتها، انه يعمل على إنتاج حقيقته رمزياً.²

1 كريستوفر نوريس، نظرية لانتقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999، ص 14.

2 جان بودريار، الحداثة، ترجمة محمد سبيلا، ضمن كتاب، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)، ترجمة وإعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، شبكة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 235.

هنا يتبين مدى تشخيص بودريار لغياب المعنى في الحداثوي لينتقل إلى توصيف واقعنا بما بعد الحداثي مشخصاً حاله بالخافة بدل تعبيرات الهامش، والخافة هي المكان المخصص لعمليات ما بعد الحداثي إذ يعد موقعا أكثر حركية ولا يتسم بجدل المركز وضده، فهو خطاب ما يقع على حدود الواقع والاعتقاد.¹ لذلك يصح القول بنهاية كل مركزيات الحقيقة؛ إنها الحياة على الحد أو بالكثير هي الهامش.

يستمر بودريار في الجدل بأن الحداثة (الحداثية) modernism كعصر تاريخي قد انتهت بنزاعاتها السياسية والانتفاضات، وبدعها وثوراتها وحكمها الذاتي وموضوعها الإبداعي وخرافاتها في التقدم والديمقراطية والتنوير وغير ذلك. تلك الخرافات والأفكار الرائدة، كما يدعي بودريار، قد استنزفت ولذا فإن عصر ما بعد الحداثة أصبح يحمل معاني وجود الأوساط الانتخابية المبتذلة والتفوق وإعادة التدوير الأبدية واللامعنى.²

يقول بودريار: بإمكاننا أن نحلم بتطابق سعيد بين الفكرة والواقع، كما حدث مع الأنوار والحداثة خلال الفترة الذهبية للفكر النقدي، لكن هذا الأخير انتهى في جوهره، كما انتهت العلاقة المثالية بين المفهوم والواقع، إذ تم تجاوزهما تحت ضغط تقني ومعرفي هائل لصالح استقلالية الافتراضي، الذي تخلص من الواقع وانطوى على ذاته، وتحول إلى إستراتيجية هذيانة لانهائية³، وتشكل الصورة المختزلة للواقع دالا لوضع ما بعد الحداثة، والتي يغيب معها المرجع وينضب، لكثرة ورود حوضه بالسلب، حينها ترتاح الصورة المزيفة لرؤيتها موت المرجع، وموت المدلول الواقعي. حينها يتبين الفراق الكبير بين الفكر والواقع، فلا تطابق بينهما. فالصورة تستهلك الحدث! بمعنى أنها تمتصه وتبذله للاستهلاك، ومما لاشك فيه أنها تكسبه تأثيرا غير مسبوق إلى الآن... وبدل أن يكون الواقع ماثلاً أولاً، ثم

1 ليندا هتشون، سياسة ما بعد الحداثية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 243-244.

2 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 3, Number 1 (January 2006), p. 25.

3 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ترجمة مسنر الحوجي واحمد القصور، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص 14.

تنضاف إليه رعشة الصورة، تكون الصورة ماثلة أولاً، ثم تنضاف إليها رعشة الواقع¹، نعم يصبح الواقع صوري أو الصورة واقعا، بحيث تستنزف كل دلائل الواقع الأصل لغيابه بسبب كثرة النسخ والصور المنبثقة عنه.

كل شيء نراه اليوم هو واقع مفروط، أي انه فوق الواقع بكثير حد انزياح المعنى، فالصورة أصبحت قرينة للمعنى ومحتوية له، بل ومختزلة له كذلك، وهذا رهان قاسي لحياتنا، فقد تمكن الرمز من أن يؤدي إلى عمق المعنى، أن يتمكن رمز من التبادل مع المعنى، وان يكون هناك ما يؤدي دور الضامن- الله طبعاً، بالتأكيد. ولكن ماذا لو أن الله ذاته قابل للاصطناع [أي أن الضامن نفسه صورة مزيفة]؟... حينذاك، يصبح النظام بأكمله فاقداً للوزن، ولا يعود غير مصنع هائل- لا يكون وهمياً، بل يكون تمثالاً وصورة، أي غير قابل للمبادلة أبداً مع الواقع، بل يتبادل مع ذاته في دائرة مغلقة، غير منقطعة، حيث مرجعيتها ومحيطها ليسا في أي مكان²، بهذا المعنى تموت مرجعيات الواقع وتنتهي معايير الحقيقة وكونيتها.

هنا يجب التمييز بين التمثيل والاصطناع فالتمثيل هو إمكانية تخيل الواقع ذهنياً وصنع صورة عنه، بينما الاصطناع هو صورة الصورة مع غياب الأصل- الواقع! أي إن رمزية التمثيل ترتبط بالواقع، بينما علامائية الاصطناع تقتل رمزية التمثيل للانتصار لصورة التزييف والانقطاع عن الواقع.

لكن الاصطناع هنا ليس إخفاءاً للحقيقة، أبداً، فهو لا يرتبط بها! بل إن الإخفاء يحمل دلالة التظاهر بعدم امتلاك ما نملكه، بينما الاصطناع هو التظاهر بامتلاك ما لا نملكه، والأول ستكون مرجعيته الحضور بينما الثاني سيكون الغياب مرجعيته³، لذلك فالاصطناع هو سطح الظهور، انه قمة العلو والانكشاف والهيمنة كحاضر مع غياب الواقع.

ويتعقب بودريار مرحليات تحول الصورة ودلالاتها، ويحصرها في أربع⁴:

1. إنها انعكاس لحقيقة عميقة.

1 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، إعداد وترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2003، ص 33-34.

2 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 51.

3 المصدر السابق، ص 47-48.

4 المصدر السابق، ص 52.

2. إنها تحجب وتشوه حقيقة عميقة.

3. تحجب غياب الحقيقة العميقة.

4. تكون بلا علاقة مع أي حقيقة، لأنها اصطناع.

وما يلفت الانتباه هنا أن بودريار يدخل معيارية قيمة، علاوة على التاريخية، في كشفه لمراحليات الصورة الآتفة الذكر، فنجدّه يصف المرحلة الأولى بأنها ماتحمل دلالة الخير، والثانية الشر، والثالثة السحر، بينما الأخيرة تخرج عن ذلك لكونها اصطناع! هنا يتمظهر بيان بودريار على أنه تصنيف يخص تطور الوعي وإمكانية حكمه على الصورة، ودلالاتها، أي: أن هنالك تطوراً في الزيف كلما تطور العقل التقني، أو الاستلاب من التقنية.

ومما سبق ينكشف لنا حصول نوع من التراتبية في قراءة بودريار لتحولات الفهم للتوهم، أو الاصطناع الحاصل بشأن الواقع وغيابه:

1. إن هنالك فائضاً عن الحاجة في التمييز بين الأصل والصورة.

2. اختفاء التمييز بين الواقعي والحقيقي.

3. السميولاكرا (المصطنع) هي مضاعفات لصور عن الأصل، فهي ليست بعلاقة به.

4. بذلك تنتج أعداداً لا تخصى من الواقع! أي إفراط في الأشياء-الموضوعات، لذلك هي واقعية مفردة.

هنا نكشف حالنا الانوجادي المزيف-بمعنى هايدغري- فنحن نعيش ضمن أبجديات منطق اصطناعي، لاعلاقة له أبداً بمنطق الواقع، ونظام الأسباب، وهو يحمل مسبقاً النموذج- جميع النماذج، ففي قبال أدنى واقعة يظهر النموذج الصوري وكأنه البداية، بل هو البداية، وتظهر الواقعة وكأنها في جريان دائري ومداري من فلك النماذج التي تشكل حقله المغناطيسي.¹

ما الحل؟ كيف يمكن للإنسان أن يخرج من أزمة استلابه الصورية هذه؟ قد تُتخذ النسؤوليا سبيلا للنفاذ، فعندما لا يعود الواقع ماكان عليه، يأخذ الحنين إلى الماضي كل معناه، فنشهد المزايدة في أساطير الأصل، وإمارات الواقع، والمزايدة في خطاب الحقيقة، والموضوعية، والأصالة... ونشهد إنتاجاً شغوفاً

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 66.

للواعقي والمرجعي، وهو إنتاج مواز لشغف الإنتاج المادي ومتفوق عليه: هكذا يبدو الاصطناع في المرحلة التي تعيننا، انه إستراتيجية الواقع (الواقع الجديد، وفوق الواقع) المقترنة في كل مكان بإستراتيجية الردع¹، لكن الحل، حينها، سيغمرنا باستلاب أكثر مما نحن عليه. سيصبح هنالك استلاب من المصطنع- الحاضر لا للخروج منه بل للاستلاب بسكون في زمن آخر.

سنرجئ الحل منهجياً ثمائياً مع سياق البحث لغرض كشف مخبيات التساؤل أكثر، وذلك لأننا لا نزال غير قادرين على ابتعاث نموذج المخيال العلمي، الذي سيكون، في مابعد، هو السبيل، والذي يسميه بودريار بالباتافيزياء، فنحن حتى على مستوى النظرية منحورين بالسلب، السلب بمعنى الضياع لا الموقف. يقول بودريار: في كل مكان، وفي أي ميدان: سياسياً كان أو بيولوجياً، أو نفسياً، أو إعلامياً، حيث لا يمكن فيه بقاء التمييز بين قطبين، ندخل في الاصطناع، وبالتالي في التلاعب المطلق، لا يكون ذلك بالسلبية [بلا موقف] بل بالخلط بين الإيجابي والسلب²، هذا ما نود الإشارة له؛ إن ضياع معيارية مرتبطة بالواقع يحتم علينا أن نكون مصطنعين. الموقف يحتاج ازدواج قطبي، وقيمي، هنا ينكشف الرهان وكأنه مهدوما من الأساس لضياع أصل الفكرة.

تراتيبات المصطنع، أو تطورات السميولاكرا:

لم تكن الصورة وتمثيلها ورمزيتها مأخوذة بنمط واحد، بالطبع، نتيجة لتطور الوعي الإنساني من جهة، وتطور التقنية من جهة أخرى، ولذلك نجد بودريار يقرر وجود ثلاثة تراتيبات- درجات للمصطنع هي³:

1. مصطنع طبيعي: وهو على علاقة بالطبيعة، وقائم على الصورة والتقييد، ومنسجم وتفاؤلي.
2. مصطنع منتج: إنتاجي، يقوم على الطاقة والقوة وتجسيدهما بالآلة، وفي كل نظام الإنتاج.

1 المصدر السابق، ص 53.

2 المصدر السابق، ص 87.

3 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، 195.

3. **مصطنع الاصطناع:** وهو القائم على الإعلام، والرقمية والشمولية، والتي تعد ما فوق واقعية، وتهدف إلى التحكم الشامل. وهذه هي من جهة أخرى مطابقة لمراحليات الصورة التي سبق وان اشرنا لها، وهنالك يمكن تلمس إشارة تاريخية، أيضاً، لربط المصطنع الطبيعي بالعصور التقليدية، والمصطنع المنتج بالعصور الحديثة والصناعية، ومصطنع الاصطناع بعصر (زمنية) مابعد الحداثة أو المعاصرة.

المجتمع الاستهلاكي ومرحلة الصدمة الكبرى: من منطق القيمة الثنائي إلى رباعية المنطق:

يكافئ بودريار بين لسانيات سوسير في البناء اللغوي والإحالة الدلالية، ونظرية القيمة لدى ماركس، فيقول: لقد حدد سوسير مستويين داخل اللغة: مستوى تحيل به اللغة على الشيء، ومستوى اختلاف بنيوي، وهو المحدد لقيمة العناصر داخل اللغة. اعتقد أن هنالك تماثلاً مطلقاً بين لسانيات سوسير ونظرية ماركس في الإنتاج: فقيمة الاستعمال تحدد قيمة السلعة داخل الاستهلاك، وقيمة التبادل تحيل على قابلية البضائع للتمييز والاختلاف عن بعضها البعض، وتحدد القيمتان بحمل الاقتصاد السياسي¹، ويبدأ بودريار نظريته في نقد الاقتصاد السياسي، عبر مراجعة لما قدمه ماركس في منطق القيمة، وحصره بثنائية القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، ليكشف عن أبعاد أخرى من القيمة تحمل بعداً رمزياً، ثم تحول علاماتي للغة القيمة اليوم. ويناقش بودريار هذا المنعطف بتقريره ووضعه لأربعة أنواع من المنطق الحاكم لأصول التعامل وهي²:

1. منطق الإجراءات العملية، والذي يعتمد فكرة قيمة الاستعمال.
2. منطق التعادل، والذي يقابل قيمة التبادل.
3. منطق تساوي الحدين، وهو الذي يقابل التبادل الرمزي.
4. منطق الاختلاف والذي يعتمد القيمة العلاماتية.

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 30.
2 جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة فانتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 467-468.

والأول هو منطق المنفعة، بينما الثاني هو منطق السوق، والثالث منطق الهدية، والرابع يتحول إلى منطق الحالة. وهذه المنطقيات هي مراوحة بين الأداة والسلعة والرمز والعلامة.

والقيمة الاستعمالية-حسب ماركس- تقاس طبقاً لمنفعتها، وهي مستقلة ومادية لاتتعلق بقيمة العمل المنتج لها أو كفاءته، بل بما يمكن النفع منها، أما القيمة التبادلية فهي نسبية وتتغير باستمرار الزمان والمكان وهي تبدو اعتباطية وذاتية، لذلك نجد فصلاً واضحاً بين القيمتين.¹ والقيمتين بينهما نوع من التناقض بالرغم من تعلقهما بموضوع واحد هو البضاعة. وبدلاً من التعامل السائد بمنطق القيمة التبادلية يجد ماركس أنه من الضروري تتبع القيمة الاستعمالية الكامنة خلف تلك القيم التبادلية لها.²

هنا يعلن موت منطق الإنتاج. إذ تضع الهيمنة البنيوية للقيمة (الآفة الذكر) ببساطة وبشكل تزامني نهاية لأنظمة الإنتاج والاقتصاد السياسي والتمثيل السياسي والعلاقات السياسية. وبوجود الشيفرة ينهار كل هذا نحو التصنع. وتوخياً للدقة، فلن ينمحي عن الوجود لا الاقتصاد الكلاسيكي ولا الاقتصاد السياسي، فهما يتواجدان بشكل ثانوي يصبح نوعاً من المبدأ الخيالي للتشبيط. وهكذا يتبع النمط نفسه كل من الإنتاج الاقتصادي، كما عرفه ماركس، ومنطق التمثيل (الرمزي) كما عرفه دي سوسير: فهما يؤسسان لمبادئ التكافؤ. ويؤسس التكافؤ عملية تبادل منتظمة ومنظمة. فالمال في الوسط الاقتصادي يمثل المبدأ الراسخ للتكافؤ: فلكل شيء ثمن، وذلك الثمن يقارن بشكل مباشر مع ثمن أي شيء آخر، وفي مجال اللغة، أو التمثيل، يمكن التكافؤ، بين الدال والمدلول أو الإشارة والمشار إليه، المعنى من أن ينتج ويتبادل ويتراكم. فلفظة الشجرة تعني الشيء ذاته سواء نطقها طفل أو خبير بستنة أو شاعر. وبالنتيجة تحصل نهاية الإنتاج بالتزامن مع التحول من التكافؤ المحدد إلى التكافؤ غير المحدد المستمر بالازدياد، بسبب تبادل الإشارات مع بعضها البعض أكثر مما هو الحال مع "الحقيقي" شرط أن لاتعود تتبادل حول الحقيقة، فلا

1 كارل ماركس، رأس المال، الكتاب الأول، تطور الإنتاج الرأسمالي، دار اليقظة العربية، دمشق، 1958، ص 54-55.

2 المصدر السابق، ص 72.

دي سوسير ولا ماركس كان له توجس (تطير) من هذا، هذا هو نهاية منطق الإنتاج الماركسي والتمثيلية الممكنة لدي سوسير.¹

ويذهب بودريار إلى ابعاد من ذلك لبحث في تحولات جديدة في نظام الرأسمال والاستهلاك الجديد، فقد تطورت الرأسمالية لتضيف أبعاداً أخرى للقيمة، كما أسلفنا سابقاً، ومنه يجب أن نفهم معنى الرمزية التي تحمل في ثنايا التعاملات الاجتماعية للقيمة، يأخذ مثلاً على ذلك مفهوم الهبة أو الهدية، فهي من جهة الواهب عبارة عن حالة من الخسارة والضياح، لأنها بدون حساب أو مقابل أو معادلة للإعادة والتعويض، أما من جهة المتلقي فلا يمكن أن تقاس قيمة الأشياء نسبة لغيرها من الموضوعات لأنها لاتقع ضمن القيمة المادية والاستعمالية - الادائية، بل ضمن حيز الفردية والشخصية، لأنها تحمل معنى التبادل الرمزي، وهنا بتصور بودريار يعد تقديم الهدايا واستقبالها جزء مما نعتقه من روح الحقيقة، وهو كذلك يمثل تسديد ضربة للأنساق المهيمنة والمنظمة والمشفرة لحياتنا²، هنا يتبين منطق الرمز. يتبقى أن نفهم منطق العلامة لديه، وهو ما يحكم عالمنا المعاصر ويجوله إلى زيف وخنوع وذوبان في السميولالوجيا. فما هو جوهر في الموضوع القيمي اليوم هو قدرته على الدلالة، أو على حالة/وضع، فالأشياء لاتستهلك، في مجتمعنا المصطنع - المستهلك، ببساطة وإنما يتم إنتاجها أصلاً لمتطلبات الدلالة على حالة معينة، وأكثر من كونها تلبية لحاجة، لذلك هي تصبح علامات تاركة وراءها عالم الضرورة والاحتياج.³ أي حالة أو وضع يعيشه الإنسان بحريته أو رغماً عنه تستلزم إنتاجاً معيناً من السلع وذلك يجعل منطقها يخرج عن إرادته وحاجته ويتحول إلى مايتعلق بشفرة النظام المهيمن ووسائل الدعاية والإعلان التي تفرض تلك النوعية من الاستهلاك.

لذلك تعد مساهمة بودريار في تقديم رؤية للاستهلاك بوصفه علاقة ونظام علاماتي، مساهمة ملحوظة، وتغيير في مسار فهم الوضع مابعد الحداثي، على انه

1 William Pawlett, Jean Baudrillard, Against Banality, by Routledge, London and New York, 2007, pp. 40-41

2 ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة لحسن احمامة، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 261.

3 جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، من البنيوية إلى مابعد الحداثة، 468.

يحمل ثقافة صورية وانتقالية وعشبية وزائلة، لذلك حولت دراسة بودريار الاهتمام والحصر الاقتصادي من المنتج إلى مجتمعات الاستهلاك وأماكن التسوق.¹ وتوتاليتارية النظام- القائم (أيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً) تقوم بمهمة تدميرية على هيئة قياس وتشفير وتنظيم لكل علاقات التبادل بين البشر حتى الجنسانية والتسالي أصبحت موضوعاً للتقنين والتنظيم حد الإفراط، وهكذا يتبين انتقال الاقتصاديات الرأسمالية من بضاعة- الشكل إلى علامة- الشكل²، الصورة والعلامة هي المعيار الزائف للحاجة اليوم. كل ثقافتنا هي الآن تنزلق من ألعاب التنافس والتعبير إلى ألعاب المصادفة والدوار. فاللايقين حتى في العمق يدفعنا إلى التكاثر المفرط المدوخ للخواص الشكلية وتالياً يدفعنا إلى شكل الانذهال. فالانذهال هو هذه الخاصية الخاصة لكل جسد يحوم حول ذاته إلى درجة فقدان المعنى والذي يتألق بالتالي في شكله الخالص والفارغ. الموضة هي انذهال الجميل: ماهي إلا شكل محض فارغ لاستيطيقاً موهومة. فالتمظهر هو انذهال الواقع: ما عليكم إلا أن تشاهدوا التلفاز: فكل الأحداث الواقعية تتابع فيه ضمن علاقة انذهالية تماماً أي ضمن السمات المدوخة والمقولة، اللاواقعية والمتواترة التي يتيح أطرافها الحرق والمتصل واللامنقطع. فالمنذهل هو الشيء الذي تقع عليه وسائل الدعاية هو المستهلك في الدعاية، الاستغراق الدعاوي- انه تحويم قيمة الاستعمال وقيمة التبادل إلى درجة الإلغاء في الشكل الخالص والفارغ لعلامة الصنع³. هكذا يحصر بودريار صفة المستهلك والقيمة بدوافع وردود فعل انذهالية، إن الانذهال هو سبب تقمصنا لدور استهلاكي لاعلاقة له ببعد جمالي أو واقعي يسوغه بقدر ما للسميولوكرا الإعلانية كل ذلك.

كل التحولات السابقة، من منظور بودريار، إنما هي متعلقة بتبديل جلد الرأسمالية لنفسها، عبر تطور حساباتها وهيمنتها، فقد غيرت قيمة جميع الأشياء إلى

1 الآن وارد، الاستهلاك، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 77.

2 ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 259.

3 جان بودريار، صدمة النص من كتاب الاستراتيجيات المحتومة، ترجمة مركز الإنماء القومي- العرب والفكر العالمي العدد التاسع، ص 119.

تبادلية لكن بصورة علامائية، وعكست العلاقة بين الشيء وقيمته،¹ ففي الاقتصاديات الكلاسيكية للرأسمالية نفسها كانت قيمة الأشياء تلعب دوراً في تحديد القيمة التبادلية، إلا أنه مع منطق العلامات أصبحت العلامة هي من يحدد تلك القيمة، لذلك تصبح محاكاة القيم التبادلية بمنظورها التقليدي -على أنها من يحكم أسس التعامل- عبارة عن وهم، لاختفاء موضوعها أصلاً، يقول بودريار: إن الموضوع الامبريقي المسلم باحتمال حدوثه في شكل أو لون أو مادة أو وظيفة أو خطاب.. أسطورة...، إنه لاشيء، وإنما أنواع مختلفة من العلاقات والاهميات التي تلتقي وتعارض وتلتف حوله²، هذا هو ما يصادف وعي الإنسان المعاصر، إنه صدمة كبرى بضيايع ما يعول عليه ضيايع الحقيقة. لذلك يكون منطق صورة- السلعة بمثابة استقصاء في فيضان الصور، نتيجة للتطور الهائل للرأسمالية.

يتبين مما سبق ذكره، أن هنالك منعطفاً بودريارياً، يشير وبوضوح إلى انحراف مثالي عن نظرية ماركس، والانتقال من التأكيد على الإنتاج إلى التأكيد على إعادة الإنتاج، ومضاعفة لانهاية لها للرموز، والصور، والتصنعات، من خلال وسائل الإعلام التي تمحو التمييز بين الخيال والواقع، أو بين الصورة والواقع... والإنتاج المتزايد للرموز وإعادة إنتاج الصور والتصنعات يؤدي إلى افتقاد المعنى الثابت، واستطبيقية الواقع³، ولذلك نجد أن ثقافة الاستهلاك هي النتيجة المحتمة للاقتصاد المعلوم والمعلن والإعلامي- المصطنع، وتأتي هذه الثقافة لتؤكد على البعد الثقافي- الرمزي للاقتصاد، أو التركيز على اقتصاد السلع الثقافية. والأخيرة بدورها لاتحمل معنى واقعي بل هي صورة على صورة، وهنا ينبثق ما يسميه بودريار بعصر التضليل، وينفتح بإستراتيجية مرونة وقابلية إن تأخذ الناصر والأشياء (الصورية غالباً) مكان بعضه البعض، وحتى العناصر التي كانت في يوم ما متعارضة ومتناقضة

1 انابيل موني ويسبي ايفانز (تحرير)، العولمة، المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي ومراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2009، ص 313.

2 Critique of Political Economy of the Sign, trans. Jean Baudrillard, For a Charles Levin, 1981, ST Louis, telos Press, p. 155.

نقلاً عن ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 255-256.

3 مايك فيذرستون، ثقافة الاستهلاك وما بعد الحداثة، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2010، ص 62.

تصبح مع شكل النظام الجديد قابلة لان تتلاءم وتتوافق، إنها بداية النهاية لكل القيم والمعايير الإنسانية، من اجل قيام نظام الصور والدلائل، لقد أصبح كل شيء قائما على سياسة التحييد واللاقيمة، وهذه هي الفوضى الكبرى، اليوم، لرأس المال.¹

الميديالوكرا والهيمنة السلطوية، السياسي الغائب - الحاضر:

تأسيساً على ماسبق، يرتبط الواقع المفرط دلاليا بما تعبر عنه الاصطوانات المنتجة تحت هيمنة الرأسمالية المعلوماتية، وذلك لأن العروض الإعلامية قد أصبحت ذات حقيقة أكثر من الواقع نفسه، وأكثر من الأحداث التي تحكيها أو تصورها.² ويخلص بودريار إلى أن تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في حياتنا في كل مكان منها، إنما يخلق عالما من الواقع المفرط الذي يتكون من احتلاط أنماط السلوك البشري من جهة، والصور الإعلامية من جهة أخرى،³ ليتألف واقعا افتراضياً خليطاً ومتداخلاً يكتسب معانيه ودلالاته من صور ومشاهد أخرى ومكررة فوق-فوق الواقع. ويقدم بودريار فرضيات ثلاث حول دور الإعلام، وإمكانياته⁴:

1. إما أن ينتج الإعلام المعنى، لكنه يخسر خسارة حادة في الدلالة، وخسارة في المعنى، وهنا لا حل إلا بإعادة إنتاجه على مستوى القاعدة لغرض استبدال ما فشل من وسائله.
2. أو انه ليس للإعلام علاقة بالدلالة، ولا ارتباط له بالمعنى بحد ذاته، إذ انه ليس إلا مجرد وسيلة أو وسيط تقني يوصل الخطاب ولا ينطوي على غائية في المعنى.
3. أو انه على العكس من ذلك فإنه يتلازم ضروريا بالمعنى، بل انه مدمر ومزيل له ولدلالته.

والفرضية الأخيرة هي الأقرب لبودريار، إذ إنه يرى أن الإعلام يسرّع في إنتاج المعنى، بل وفائض في القيمة للمعنى، كما هو فائض القيمة في الاقتصاد الناتج

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 31

2 انابيل موني وبيستي ايفانز (تحرير)، العولة، المفاهيم الأساسية، ص 312-313.

3 أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات تجريبية) ترجمة فائز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2005، ص 513.

4 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 147-148.

عن التداول المسرع لرأسمال، كما إن الإعلام يلتهم مضامينه - نفسه، القائمة على البعد التواصلية والاجتماعي¹، ويستبدل ذلك بهيمنة جماهيرية*.

إن الضربة القاسية التي تواجه المجتمع بقيمه الترابطية والتواصلية، هي بتحويله إلى جمع هلامي اسمه الجمهور، والإعلام هو من يقوم بهذه المهمة البشعة، ولذلك نجد أنفسنا أمام سلطة هذا النظام وكأننا عاجزون من طرف، وثورويون من جهة أخرى!

وتسيطر الإعلاميات (الوسائل) على عقلية الإنسان المستلب اليوم لتحول لديه كل ماله معنى تاريخي وسياسية واجتماعي إلى صورة فوق الصورة حاملة دلالات مبتذلة لتشكل بجانبها الآخر فهما مهولا عن أشياء لا واقع لها، فهي تعمل بتجاهين: إهمالي وهويلي.

لذلك تبدو منهجية بودريار ساعية إلى تقليص أهمية أحداث معقدة (ومصطنعة) مثل الحروب إلى حيزها الحقيقي في اطر التصنع والوهم والواقع المفرط كما إنها (المنهجية البودريارية) تلقي الضوء على البعد الإضافي، عالي التقنية، للأحداث الإعلامية²، فتكشف مستويات الخداع التي لحقت بنا. يقول بودريار: نحن إزاء هذا النظام في وضع مزدوج، وعصي على الحل، ارتباط مزدوج، تماماً مثل الأطفال إزاء متطلبات البالغين. إن المطلوب منهم، في الآن نفسه، أن يتكونوا كذوات مستقلة ومسؤولين أحرار وواعين؛ وأن يتكونوا كمواضيع خاضعة وبلا فعالية ومطيعين وامثالين... وفي إزاء متطلب مزدوج، نراه (الطفل والمراهق تجاه العائلة - الإنسان تجاه السلطة) يرد بإستراتيجية مزدوجة، ففي إزاء متطلب جعله موضوعاً يرد باستخدام كل ممارسات العصيان والتمرد والتحرر، باختصار، كل المطالبة بأن يكون ذاتاً. وهو بإزاء متطلب جعله ذاتاً يبذل مقاومة بنفس عناد

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 150-151.

* الجماهير (عند بودريار): هي وزن مادي عاطل يمتص كل شيء، ولا يستجيب لأي شيء. ولقد بات الاستهلاك بالنسبة له مجرد لعب، والسياسة مجرد عرض، إذ بإمطارها من وسائل الإعلام الجماهيرية، لم تعد تتعامل مع العلامات كعلامات رامية لأي شيء ذي معنى. (ينظر، ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 263).

2 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

وفعالية مقاومة-موضوع، أي بالعكس تماما: صيبانية، امتثالية فائقة، تبعية مطلقة، سلبية، بلادة¹. هذا يحولنا إلى البحث في سياق السميولاكرا مجتمعيًا، أي المجتمع المصنع، وكيفية تفاعلاته.

مجتمع المشهد* وغياب الفاعلية السياسية:

يبدو المجتمع المستهلك- المشهد- المصطنع- الجماهيري، حاملا كفه بيده، انه مجتمع مشارف على الموت، هكذا يريد أن يصور لنا بودريار واقع المجتمعات المعاصرة، أو مجتمعات مابعد الحداثيّة. فهي مجتمعات تُخرت من قبل فيض وكم هائل من صور استهلاك بمواد إعلان وسلطوية إعلامية، حوله إلى خاضع ومستلم ومشاهد. وكأنما الحياة تعرض أمامهم وهم يدون رأيهم من بعيد لا بقصد التأثير بل، لأنهم متأثرون.

إن اختزال المجتمع أو رده إلى جماهير رغوية، ترفض التثبّت والبحث عن الحقيقة، والتأمل والتفكير في السلطات المهيمنة الإعلامية وما تقوم به من خداع واصطناع لواقعهم المكرر حد الضياع، كل هذا يؤدي إلى جعله كتلة هلامية غير قادرة على التأثير، بل ولا يمكن أن تؤثر.

وهذه المجتمعات لا تكتفي باختزال الواقع والحاضر وتضييعه بقصور منها، بل تتعدى بسبب إيهامها المستمر من قبل وسائل الإعلام إلى أن تحتزل نصوص التاريخ وحقائقه إلى سميولاكرا تحمل معنى- فوق المعنى، كما في دراسة ماضي مؤلم؛ فمعنى التاريخ لا يمثل في ما يؤلم أكثر منه فيما نقول عنه انه مؤلم، ذلك لأننا لانستطيع الإمساك بالحقيقة التاريخية، لبعدها الزمني، وبالرغم من ذلك نجدنا مصممين على إضفاء معنى على ذلك الألم بالقول². من هنا يصبح الموقف المجتمعي ذائبا في تشتت

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 155.

* المشهد Spectacle: تمثل الكلمة اختصاراً غامضاً لمجتمع تهيمن عليه وسائل الإعلام، والأجهزة الإلكترونية، لاسيما الأفلام والتلفاز، التي غالبا ماتحمل فقي طياها ثقافة المستهلك، ويتم فيها تحييد الأفراد سياسياً بحيث يتحولون إلى مشاهدين دائمين. (ينظر: جوثان كراري، المشهد، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 627).

2 ليندا هتشون، سياسة مابعد الحداثيّة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 188.

جماهيري، تفتت فيه التضامنية، وتنتهي فيه مقولات الإرادة أو الرأي العام وأفكار مثل الأمة والهوية عبارة عن مناخ صوري.

لذلك نجدنا أمام اعتراف بأحقية مقول بودريار بأن الرأي العام (أو ما يمكن أن يسمى كذلك) يمكن أن يحرف عن مساره لدرجة يفقد معها صلته بقضايا وأحداث العالم الحقيقي، ولذلك فمن الصعب الهروب من استنتاجه الساخر بأنه ما من أحد يمكن أن يدعي المعرفة خارج إطار ما يقدم عبر الآلة الرسمية للرقابة والتضليل الإعلامي المنسق حكومياً¹، وهو ما يجعلنا، حينما ننظر بمنظار بودريار، نعتقد أن مناقشة ما يحصل على المستوى السياسي والعالمي، وكما تظهره وسائل الإعلام وتهمين به علينا، خارج معيارية الحقيقة والزيغ، لأن العكس يقودنا إلى غباء أخلاقي وفكري وفشل في إدراك حقيقة أن كل ما يث عبارة عن زيغ²، والعمل بمقتضى المعيارية التي ينقدها بودريار تعد من أعظم الحماقات لأنها تقودنا إلى التفكير بحسب إستراتيجية من يرغب في الحفاظ على التميز والسيطرة الإيديولوجية القابعة خلف المنتج للنص الصوري، وهو برمته زائف.

التلفزيون - التقنية والبورنوغرافيا:

تشكل أدوات التقنية بمحملها وسيلة طيبة بيد السياسي. فرضية صائبة تأخذ تسويقها في ذلك مما استطاعت أن تؤديه وسائل الإعلام بوساطتها (التلفزيون مثلاً) لتؤدي دوراً عجزت عن تأديته كثير من وسائط السياسي من الصحافة والممتلكات، والفضاءات الحوارية، بل والمسابقات السياسية لتشكيل أي وعي سياسي للجمهور.

وأخذت هذه التقنية - من أجل سياسة الموضوع الصوري/المصطنع إلى حد التحييد السياسي - بالبحث عن الذروة الجنسية والإباحية (الصورية) كطبيعة تأثيرية على المتلقي، وهذا ما يحول الفكر المعاصر من الواقع واللوغوس إلى الصورة

1 كريستوفر نوريس، نظرية لانتقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999، ص 24-25.

2 المصدر السابق، ص 277.

والايروس، وبمعنى هذه السيطرة الشبقية، نذرنا بودريار بنهاية اللذة المرافقة للعمل الجنسي، لأنه وصل حده بإشباع الصور، فلقد انتهى زمن المواضيع الشبقية، فأصبح كل شيء ثقباً لتفريغ المنعكس... (كما في التعذيب التلقيني البدائي، المختلف عندنا) إن كل الجسد أصبح رمزاً يقدم نفسه ليتبادل رموز الجسد، فالجسد والتقنية يعكسان الواحد في الآخر رموزه الشغوفة. تجريد شهواني وهندسة¹، لذلك لا تعود التقنية هي تلك الأداة - للإنسان، أو الوسيط النفعي له، بل أصبحت حاملة ومصنعة للرمز، رمز مؤثر على الجسد والفكر، بل أحالها بودريار إلى كونها وسيلة لتفكيك الجسد وهي مجردة عن أي بعد وظيفي، بل هي استمرارية لعملية الموت في تقطيع أوصال الجسد وضياح الذات - اغترابها، فهي تقوم بمهمة إشباع الجسد بالجراح الرمزية، لأنه أصبح غير قادر عن الانفكاك من انتهاكات وعنف التكنولوجيا²، هكذا يصبح الإنسان في غربة جديدة غربة بلاوعي، أو غربة ممتعة صورياً، أو قل غربة شبقية لا تتيح مجالا للخلاص، للملاء اللذوي الذي ترافقه عمليات الهيمنة، وتأسيساً على ذلك، يتحول الإنسان إلى آلة من نوع فريد، آلة للافتراضي كما يحلو لبودريار أن يصفه، يقول: لا تنتج الآلات سوى الآلات. وهذا ما يؤكد تطور تكنولوجيات الافتراضي. إذ يفضي التقدم في المكننة إلى تذويب التمييز بين الإنسان والآلة. ولربما لم يعد الإنسان إلا الواقع الافتراضي للآلة، وهذا ما تشير إليه الشاشة واستراتيجياتها³، فهو نوع من الاستلاب عبر فرض الإقامة الجبرية أمام الشاشة، بهذا الشكل، يتحول المشاهدون، حيث يعيشون ثورهم كسفر داخل إستراتيجية الصور، أي إنهم يتحولون إلى سائحين داخل قصة افتراضية⁴، وينبثق الإشكال السياسي للافتراضي وهيمنته عبر البحث في دلالاته الذاتية، أي في معنى الافتراضي وطبيعته، وكيف يعمل وماذا يعمل؟

لذلك نجد بودريار واعياً بهذه الخطورة وترافقها مع السؤال السياسي وجدله، يقول: هل يمكن اعتبار الصورة التي لاثخيل إلا إلى ذاتها، صورة؟

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 185.

2 ينظر، المصدر السابق، ص 183.

3 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 70.

4 المصدر السابق، ص 46.

وبالتالي تجاهلها لذاتها- وهذا مشكل سياسي- عندما تتحول التلفزة إلى فضاء استراتيجي وافتراضي للحدث، فإنها تصبح آلة للتصفية، حيث تتم إبادة الموضوع الواقعي لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط الإعلامي¹، فكل الأحداث الواقعة والجارية لا يمكن الحديث عنها أو تمثيلها، بقدر ما أن الصور تنتج أحداثا وتقول عنها، هكذا هي تصطنع ما نريده وما لا نريده بإرادتها فقط، لأنها الوسيلة الأمثل لسيطرة الإعلام؛ إن الصورة في النظام الطبيعي لوسائل الإعلام هي الملاذ الخيالي في وجه الحدث، إنها شكل من أشكال الفرار، مؤامرة الحدث. بهذا المعنى، إنها عنف خُلق للحدث²، هنا تتضح مديات القسر الأيديولوجي، والمعابأ بالإرادة القهرية السياسية، فهلامية المجتمع وتحويله نحو الضفة الأخرى للحقيقة حيث لا يوجد إلا الصورة، يجعل من السلطة قادرة على التحكم أكثر فأكثر ومن النظام عنفا أكبر. وكل ذلك بدعامة الإعلام (ولاسيما التلفزيون)، إلا أنه ليس الإعلام الوظيفي المراد له أن يكون حراً وناطقا عن الحقيقة، بل إننا أمام توهم وصناعة وهم، إننا بلغة بودريار أمام مزايل إعلامية.

وسيدو التاريخ المعاصر بمجمله تاريخ إيهامي، لسلطوية توتاليتارية أتقنت السلب التقني للإنسان، ويقرأ بودريار التاريخ على أنه انكشاف الحقيقة التكنولوجية والتي تتحول دائما إلى النقيض، إذ يوظف النظام عناصر أخرى باستمرار وينتج نظاما تكنولوجيا متطورا والذي يصبح بعدها غير حقيقي أو صائب بسبب إسرافه وأوهامه وجلبه عواقب غير متوقعة³. هكذا يبدو الواقع وهماً، والحرب لعبة الكترونية، والدافعية السياسية وكأنها ضحك تقني على عقول البشر!

1 المصدر السابق، ص 46.

2 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، تقديم وتعليق إبراهيم محمود، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005، ص 55.

3 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

في الحرب والعولمة والإرهاب.. العنف الرمزي وهشاشة النظام:

1- عن حرب الخليج:

استطاع بودريار بما كتبه بشأن حرب الخليج قبل أن تحصل بأنها لن تحصل، وبعد أن حصلت (سوريا وبشيء من الواقعية المفرطة) وفي مقال آخر له قال بأنها لم تحصل، هاتان المقولتان له، فجرتنا إلى الجدل بشأن شخصه وفكره، وانبرى منها للكلام حول اثر المصطنع في إيهام الناس حول موضوعات سورية لم تقع حقيقة.

يقول بودريار: لم تكن هذه الحرب (حرب الخليج) العسكرية حقيقية. لقد كانت حرباً بهدف التضليل أو تضليلاً بهدف الحرب. ومارس الأمريكيون الحرب نفسها على الرأي العام عبر وسائل الرقابة والإعلام¹ لذلك فطالما نحن نعيش مرحلة من أشكال الاصطناع والتوهم السطحي، وهي مرحلة الإشارات التي تفتقر لمحتويات دلالية وواقعية، وحقة من مؤثرات الواقع المسرحية في مثل هكذا حالة لا بد وان تتمظهر حرب الخليج كحدث مابعد حداثوي وما فوق واقعي بإطلاق² ومن ذلك يحكم بودريار على أن اغلب الأحداث الجارية أو التي تسوقها وسائل الإعلام بصورتها الفائضة عن القيمة بأنها مشككة ومضللة، بل ونحكم بيقينية قطعها لكل الصلات مع الواقع.

وقد شكل الاصطناع النووي وصورة الإعلام لازمة الحرب اللانسانية التي قد تحصل في أي لحظة هاجس ومسوغ في الوقت نفسه لتشكيل صورة الآخر العنيفة، بل وشرعية العنف ضده قبل عنفه المفترض. والحقيقة انه ليس العنف النووي المهدد للنوع البشري هو الذي يشل القطاعات الحيوية للجماعات البشرية، بقدر ما تقوم أساليب الإقناع والردع على تصنع حرب نووية في الواقع الفسوقي وتترجم إلى هواجس وهلوسات حقيقية في الواقع المرجعي³، هكذا تبدو المعادلة صنع العدو وإقصاء الآخر لأنه صورته، وحمل لواء الخلاص والتحرر (المركزي بطبعه)، ذلك ما شكل معنى الحق في الردع على كل ما لم يكن كائناً واقعاً، بل يصنعه الإعلام-

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 43.

2 كريستوفر نوريس، نظرية لانتقدية، ص 31.

3 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 219.

السياسي، ويستهلكه المشاهد- الخاضع، وبعدها تشكيل موقف انطولوجي وقيمي تجاهه، إنها لعبة وحرب المصطنعات. وذلك ما كانت عليه حرب الخليج.

والنتيجة التي يكشفها بودريار بقراءته للا واقعية حرب الخليج، انه لم يحصل أي ابتهاج بما يسمى بالانتصار. بل إن هنالك هروبا نحو نسيان كل شيء متعلق بها، فلقد كانت حربا بلا نتيجة لكنها بالتأكيد كانت مؤثرة¹.

إن هذا الأسلوب في التحليل، حسب الواقعية المفرطة، يختزن ضوابط تاريخية أكثر تحديدا يمكن أن تحلل كيف يمكن أن تبني وتوظف عقلانية تكنولوجية وكيف ولماذا يمكن أن تفشل. كما تغطي الاضطراب والاختلال اللذان تجلبهما أمور مثل الأزمات وإعادة تنظيم الرأسمالية العالمية، وتنامي الأصولية والنزاعات الاثنية (العرقية) والإرهاب الدولي والتي برزت كرد فعل للعقلانية العولمية لنظام السوق وانحلال النظام العالمي ثنائي القطب².

2- عن الإرهاب والعولمة:

يأخذ الاركيولوجيون المعاصرون بتنقيهم عن جذور الإرهاب فيعزوه تارة إلى أصول دينية وأخرى إلى طبيعة بيئة جغرافية أو عرقية، بينما يعطف بودريار، مخالفا أسلوب البحث الآنف، كمادته عن هذا المسار، معطيا تفسيرا جديدا لظهور الإرهاب وتفاقمه كظاهرة معاصرة. فليس الإرهاب الراهن حفيد تاريخ تقليدي للفوضى وللعدمية وللتعصب، انه معاصر للعولمة. ولكي نخطط بسماته يجب القيام من جديد بتأصيل وجيز لهذه العولمة في علاقاتها مع العام والخاص³، فالإرهاب هو صنعة العولمة أو النظام العالمي الذي اخذ بحمل رسالة الإقصاء والاختصاص للمخالفين، لذلك يمثل الإرهاب لدى بودريار: قوة مضادة حيوية في حالة خصومة مع قوة الموت في النظام، قوة تحد للعولمة منحلة كليا في التداول والتبادل. قوة ذات فريدة لا تقهر. تكون اشد عنفاً كلما بسط النظام هيمنته- حتى مجيء حدث

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 44.

2 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

3 جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عردوكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، شتاء 2006، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 42.

الانقطاع على غرار حدث الحادي عشر من أيلول، والذي لا ينهي هذا التضاد، بل يكسبه على الفور بعداً رمزياً¹، يبحث بودريار عن ما وراء الحدث، ما وراء الأعمال الإرهابية، كيف لها أن تشكل ردعا لقوة ردع عظمى؟ ويفرض لذلك فرضية تتيح فسحة من الباتافيزياء كما يسميها وهي إمكانية التخيل للخروج من قسر الحقيقة وقصرها بما يصطنع لنا، فيقول: إن انهيار الأبراج يمثل الحدث الرمزي الأكبر. تخيل أن هذه الأبراج لم تسقط، أو إن أحد البرجين قماوى: التأثير لن يكون ذاته على الإطلاق. البرهان الدامغ لهشاشة القوة العالمية لن يكون نفسه. فالأبراج التي كانت رمز هذه القوة مازالت تجسدها في نهايتها الكارثية، التي تشبه الانتحار. حين تراءت وهي تتهاوى بذاتها، كان ثمة انطباع وكأنها تنتحر رداً على انتحار الطائرات المنتحرة²، هكذا يظهر الحدث رمزا قبل الواقع، كما في استعارته لوضع خريطة للإمبراطورية على كل بقعة من بقع وأشباه أرضها وحينما تنتهي سلطة تلك الإمبراطورية تبدأ الجغرافية بالتغير تبعاً لتغير رمز الخريطة! لذلك فإن انهيار البرجين في العمل الإرهابي للحادي عشر من أيلول هو انهيار رمزي وهو الذي أدى إلى الانهيار المادي لهما، وليس العكس، كما لو أن القوة التي كانت تعطي معنى لقيامها قد فقدت فجأة كل طاقتهما وكل رونقها وقدرتها على الصمود³! لذلك فالإرهاب لدى بودريار لا يخلق أو يتكرر جديداً تجاه العلاقات مع النظام العالمي. انه يدفع الأمور إلى حدها الأقصى وإلى ذروتها، ويفاقم حال الأمور ليوصلها إلى وضع من العنف والارتياب⁴، فهو يدفع بالأمور نحو الحد الأقصى حد التلاشي والتفاهة، لأن كل مضاعفة أو تعميم أو انتقال إلى الحد الأقصى للأشياء يجعلها تبدو على تفاهتها، ويحاول الإرهابيون أن يقدموا رمزا لموت القوة العظمى إن وجدت تلك القوة حقيقة، فالقوة هي الأخرى لدى بودريار تعبر عن واقع مفرط من التصنع والتظاهر، لأنها اختفت بدلا من أن تكون حضورا ومهيمنة في الواقع ولهذا يعتقد بودريار أن السياسيين العظماء هم الذين يعرفون إن القوة لم تعد موجودة، وأنه

1 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 109.

2 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 49.

3 المصدر السابق، ص 49.

4 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 109.

لا يوجد شيء عدا الاعتبار المصطنعة لها¹، وان ما يفعله النظام من خلل في زيادة القوى وميزاتها لصالحه سيجعله يحفر قبره بيده لان التصعيد في قوة القوة يثير إرادة تحطيمها². هنا تحول الرمز لأداة إرهابية. لأن الأعمال الإرهابية هي مرآة تعكس، وبالتضخيم، ما يعتقه النظام، وهي نموذج لعنف رمزي يصعب رده، بل ويعكس بمرويته موت ذلك النظام على الواقع عبر عمليات الانتحار والقتل والتدمير الضدي. وان كل إعلانات إمكانية الردع التي يحكيها السياسيون، في مناسبات ذات علاقة، تبدو وكأنها عاجزة، إلا أنها مفيدة في تسويق التسليح والعنف والحرب.

إن العنف الذي نشهده اليوم هو عنف رد الفعل، عنف الرمزي الخصوصي مقابل العنف الرمزي والمادي العولمي، هو ضد عنف العالمي الذي هو: عنف يلاحق كل شكل من أشكال السلبية والخصوصية، بما في ذلك هذا الشكل الأقصى من الخصوصية الذي هو الموت نفسه!... عنف يضع نهاية بمعنى ما للعنف نفسه، ويعمل لإقامة عالم متحرر من كل نظام طبيعي، سواء أكان نظام الجسد، أو الجنس، أو الولادة أو الموت، أكثر من العنف يجب أن نتحدث عن الفتك. فهذا العنف جرمومي، انه يعمل بالعدوى، برد فعل متسلسل، وهو يهدم كل حصاناتنا وقدرتنا على المقاومة³، والعنف الرمزي هو الإمكان المتاح ضده. انه العنف الذي يصنع التميز⁴.

يمثل بودريار باستعارة بورخيس (شعوب المرأة)، ليصف بها العلاقة بين النظام العولمي والشعوب الضد له، فهي تحكي نفي الشعوب المهزومة إلى ما وراء المرايا والتي يجب عليها في الجانب الآخر من المرأة أن تعكس صورة المنتصرين، ولكن ذات يوم يتناقص الشبه اقل فاقل بالمنتصرين، وفي نهاية المطاف يكسر هؤلاء المنفيون المرايا ويشنون هجوماً على إمبراطورية المنتصرين، ويريد بودريار بذلك أن يوصل رسالة مفادها أن الإرهاب هو صنعة العولمة والنظام الاقصائي العالمي، وعلى

- 1 جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002، ص 206.
- 2 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، 50.
- 3 جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عردوكي، ص 43.
- 4 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 55.

العالمي أن يقبل برد الفعل الذي جاء على رسالتهم.¹، ويميز بودريار بين العالمي أو العالمي وبين الكوني وما يحمله من دلائل ايجابية، فهناك فرق بين مفهومي العالمي (Mondial) والكوني (Universal) كما إن هنالك تشابه خادع فيما بينهما. فالكونية هي ما يخص حقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطية. أما العولمة فهي ما يخص التكنولوجيا والاقتصاد والإعلام والسياحة. وتبدو العولمة ذات اتجاه قسري، لاختلاص منه مع حالنا اليوم، بينما تبدو الكونية في طريقها إلى النهاية والتلاشي.² هكذا يبدو العالمي بوصفه الجانب السلبي الذي يمثل الشمولية التقنية، والكوني هو البعد الإنساني أو الإنسان الكوني. بمشاريعه الاخلاقية.

إن هشاشة النظام العالمي وخواثه هي ما تصنع قوة العمل الإرهابي، لان النظام الشمولي الغربي يحمل هشاشة داخلية وهو بتمركزه عالياً يمثل شبكة واحدة عالمية، وهو بهذه الصورة يزداد تعرضاً للمخاطر، فمن نقطة واحدة يمكن توجيه الضربة إليه وقد تسبب بافئاره.³ لذلك وجدنا تماديات الإرهاب تنتفخ حد الانفجار والحدث الأساسي [اليوم] هو إن الإرهابيين قد كفوا عن الانتحار سدى. وهو إنهم يراهنون بموتهم الخاص على نحو هجومي وفاعل، وفق حدس استراتيجي هو، وببساطة، الحدس هشاشة الخصم الهائلة، وهشاشة نظام بلغ شبه كماله، وهو لذلك معرض للأذى من أي شرارة⁴ بهذا لا حصر والتضييق الذي يقوم به الإرهاب تجاه ما يقوم به العالمي من حصر وخنق مقابل تحوّل المعادلات التاريخية. بمحملها، ويبدو وكأننا أمام انقلاب في جدلية السيد والعبد فالغرب القوي والذي بات متصوراً نفسه في منأى عن الموت بسبب الوقايات الأمنية والترسانات العسكرية، أصبح يحتل الموقع الذي كان يحتله العبد، بينما الطرف الضد له ولاسيما الإرهاب والذي يتمتع بحرية التصرف بموته رجاله، وليس بقاؤهم بات هو اليوم من يحتل، رمزياً، موقع السيد⁵، ويخلص بودريار إلى نتيجة مفادها أن العمل الإرهابي هو دائماً موجه باتجاه أنظمة العولمة الاقصائية، والنظام العالمي اليوم يخوض صراعات

1 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 112-113.

2 جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عردوكي، ص 42.

3 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 20.

4 المصدر السابق، ص 25.

5 المصدر السابق، ص 116.

مع القوى المضادة المنتشرة حيثما كان في قلب النظام العالمي نفسه، وحرب كسرية لكل الخلايا، لكل الخصوصيات التي تتمرد في هيئة أجسام ضدية،... إنها ما يقلق كل نظام عالمي، وكل سيطرة هيمنية، فلو كان الإسلام مسيطراً على العالم لنشط الإرهاب ضد الإسلام¹. هكذا يتبدى لنا فهم جديد للمنتج الصوري الإعلامي، انه الزيف بامتياز، انه الخديعة الدائمة، انه أداة العالمي للعنف المضاد، بل والعنف الأصل كذلك.

ونبين من خلال قراءتنا الآنفة أن هنالك مسكوت عنه لدى بودريار في إظهاره لنا المعادلة الطبيعية بشكلها الجدلي/التلازمي، ما بين الإرهاب والعولمة، كأنما هنالك لوغوس عليه أن يعيد الموازنة لحياتنا لذلك تجده يتيح الفرصة لتحطيم أي نظام يخل بالتوازن الكوني!!! هكذا يوحي لنا بودريار في مقابله للإرهاب بالعولمة. وهذا تناقض مع ما وصفه بودريار بضياغ الحقيقة وهيمنة الزيف، بالتالي ضياغ المعنى. إن حضور المعنى يستلزم فعل اللوغوس وغيابه يعني نفي الغائية.

التضليل والانفكاك من هيمنته،

في مشروع الخلاص البودرياري:

أدوات عدة يلجأ لها بودريار في محاولته الخلاص من هيمنة النظام وتضليله: الباتافيزيا والإرهاب الرمزي والعدمية والإفراط حد الانبجاس والفكر الجذري، وكشف الخدائع.

وقد تشكل هذه الوسائل نوعاً من التداخل. نعم، فالإرهاب الرمزي قد يكون مرافقاً للإفراط ومنتجاً للعدمية، وقد تكون العدمية مفضية للإرهاب، وهكذا مع أسلوب كشف الخدائع، وكل ماسبق يحتاج إلى التحرر من هيمنة المصطنع بوساطة الباتافيزياء، والمراد من التنبيه لهذه المحاور هو لغرض الإفادة في صف مشروع للانعناق والتحرر بمعية نصوص بودريار، لا أن نتصور انه يستعمل التشخيص والنقد والتحليل لغرض المتاهة والتضليل هو الآخر.

إن التضليل هو سيطرة السميولاكرا والميديالاكرا وتحويل الإنسان إلى آلة لواقع الافتراضي، وجسد مشخن بجراحات التقنية وربطه حد الإغراق

1 المصدر السابق، ص 23.

بالبورنوغرافيا، ولا يتم الانفكاك عن كل ذلك التضليل إلا بتشخيص مصدره وماهيته، إنها:

1. النظام العولمي وسياسته الردعية.
2. النظام الرأسمالي وسياسته الاستهلاكية.
3. النظام الإعلامي وسياسته الزيفية.

هكذا تتضح الصورة أكثر، إنها ثلاثية السياسي والاقتصادي والإعلامي، هذه هي مكبلات الحرية الإنسانية وأدوات خداعه وتضليله، وكأننا أمام نقد جديد للايدولوجيا بالمنهج مابعد الماركسي، لكن لا طبقية هنا بقدر ما نستطيع أن نحكي ماركس بطبقية فوق الواقع، الواقع وما فوقه، فما فوق الواقع بإفراطه هو الأيديولوجي بلا فكر ايدولوجي إنها أيدولوجيا الضياع، أيدولوجيا الاستغراق في التيه.

ويشخص بودريار مكامن الخلل في السياسي والأيديولوجي في كونهما فشلا في استيعاب دور الفعل الكتابي والنقد الساخر في المجال العام وإمكانية صنع الرأي المعارض، يقول بودريار: إن مأزق النقد السياسي للخطاب هو انه لا يعير أية أهمية للكتابة وفعلًا لكتابة، والقوة الشعرية والساخرة والتلميحية، ولا لإستراتيجية اللعب مع المعنى. ومأزق الأيديولوجي هو في كونه لا يرى أن العالم هو بالذات اختفاء العالم. لا لنقد الأول ولا النقد الثاني قادران على رؤية إن المعنى هو دوماً شقي،... ولكن اللغة دوماً سعيدة حتى وان أحالت على عالم بلا وهم وبلا أمل. هذا بالذات هو تعريف الفكر الجذري: معرفة سعيدة وفهم بلا أمل¹.

وهنا ينبثق الأس الأول لأركان المربع البودرياري في الخلاص، انه الفكر الجذري الذي يحمل مضامين التخلص والتحرر من أفكار النهايات الأيدولوجية، فهو فكر بلا أمل لكنه يبعث السعادة. بلا أمل لأننا أمام إستراتيجية لاتتعلق بكشف الواقع وقراءته ونقده بعد تحليله، إننا أمام زيوفات فلا ينفع ممارسة التكتيك النقدي التقليدي تجاهه، فعلى العكس «من الفكر النقدي القائم على أساس وجود الوقائع كعالم موضوعي قابل للفهم، يقوم الفكر الجذري على أطروحة وهم

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 16-17.

العالم... إن الفكر الجذري بحث في خواء وهم امتلاك العالم. والأطروحة الجذرية متعلقة دوماً بلا واقعية الوقائع¹.

وفي خضم هذه المحاولات نشعر بانتصارنا أو موت النظام عبر عمليات أو إعلاميات انهيار الاقتصاد وتشمسه، إلا أن بودريار يقدم نصاً أشبه بالتوصية للحد من الوقوع في تضليل آخر إذ يبدو أنه علينا أن نقاوم أيضاً بوجه الإغواء العميق الذي يمارسه علينا احتضار الرأسمال، وبوجه إخراج الرأسمال لاحتضاره بالذات، حيث نكون نحن فيه المحتضرين الحقيقيين. إما أن نترك له المبادرة في موته، فذلك يعني أن نترك له كل امتيازات الثورة... إن حيلة النظام العظيمة هذه، حيلة مصطنع موته، والتي بها يبقينا أحياء وهو يمتص منا كل معرصة ممكنة، لا يمكن مواجهتها بغير حيلة أمكر منها... وحدها باتافيزياء المصطنع يمكنها إخراجنا من إستراتيجية اصطناع النظام ومأزق الموت حيث يحتجزنا². وبالباتافيزياء ننشئ نوعاً من المجال الإنساني في قبال التقني، الإنساني في قبال الافتراضي، والتخييل فوق الواقع هذا قد يحجم دورنا ويحصرنا في خيال الخيال! إلا إن بودريار يلح على هذا المنهج باعتباره الدافع باتجاه سلوك الإفراط لدفع النظام للانبحاس ثم الانفجار والخلاص.

الخلاص هنا قد يبدو تهديماً، تقويضاً، لا يدع لما هو قائم من تسويغ لوجوده، إنها العدمية. نعم إنها لعدمية ضد النظام، هذا ما يرغب به فيلسوفنا، ويصف نفسه بها: إذا كانت العدمية تعني أن نوجه، لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة، سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا هو التحدي المطلوب من النظام أن يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحال أنا إرهابي وعدمي على المستوى النظري... فالعنف الرمزي، لا الحقيقي، هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا³، وقد لا يتحقق ذلك الانبحاس المطلوب بودريارياً، لأنه من الممكن أن يعي النظام هذه الحيلة! فتصبح حينها الأمور عvisية على الحل، لأن النظام يواجه عدمية الراديكالية الفعالة بعدميته، عدمية التحييد، فالنظام عدمي هنا أيضاً، بمعنى أنه قادر على قلب

1 المصدر السابق، ص 15.

2 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 232.

3 المصدر السابق، ص 242-243.

كل شيء في اللامبالاة، بما فيه ما ينكره¹، يبقى أن نعود حينها إلى إستراتيجية الإفراط لأن إن أي تصنيف أو مدلول، وأي غلط للمعنى يمكن تدميره بمجرد رفعه إلى الدرجة القصوى، ما يؤدي إلى جعل أي حقيقة تبطل معيارها للحقيقة (كما تبطل بيان الولادة) وتفقد كل معناها²، هكذا يدعونا إلى الاستغراق بالاستهلاك إلى مستوى تفجير النسق الاقتصادي، والتشبه بعمل العنف الرمزي العالمي حد خلق رموز عنفية لهدمه، وتتفيه المنتج الإعلامي إلى هامشيته ولا دوره بإفراطنا في التماهي معه على انه زيف الزيف، وصور الصور.

إنها محاولات في الخلاص، هكذا تبدو استراتيجيات بودريار، إلا أنها تحمل في طياتها الكثير من الإشكالات فهو قد يطلب منا في أكثر من مرة الانصياع لما يجب الانفكاك منه والتحرر من كبته لأفعالنا الحرة والإنسانية، وهو قد يسوغ في مضامينه الكثير من أعمال العنف وان كان يركز في أكثر من مرة على الرمزي منها دونما الفعلي.

1 المصدر السابق، ص 243.

2 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 181.

ريٽشارڊ رورٽي

(2007-1931)

ريتشارد رورتي

(1931-2007)

نَحْوَ فِلْسَفَةِ بِلَا مَرَايَا.

أَوْ فِي مَعَالِمِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ

د. علي عبود المَحْمَدَاوي

مُدْرِسُ الْفِلْسَفَةِ فِي كَلِيَّةِ الْآدَابِ - جَامِعَةُ بَغْدَاد

ريتشارد رورتي Richard McKay Rorty: فيلسوفٌ أمريكيٌّ؛ وُلِدَ في نيويورك عام 1931. وُصِفَ بأنه نسبي براغماتي ومابعد حداثي، نسبةً لمواقفه الضدِّية من النزعات التأسيسية، وأسهمت في ذلك آراءه بالُضدِّ مِنَ التمثيلية والمطابقاتية- المراءوية، وبالُضدِّ مِنْ كُلِّ الْفِلْسَفَاتِ النَّسَقِيَّةِ. لِذَلِكَ وَصِفَ مَشْرُوعَهُ بِكَوْنِهِ مَشْرُوعاً لِفِلْسَفَةِ مَايَعْدُ الـ فِلْسَفَةِ: أَي مَايَعْدُ الْفِلْسَفَاتِ الَّتِي تُحَاوِلُ تَأْسِيسَ صَرَحٍ نَظَرِيٍّ يَعْمَلُ عَلَى إِجْمَادِ الْحُلُولِ الْمَطْلُوقَةِ وَالْكَوْنِيَّةِ فِي تَفْسِيرِهِ لِمَا كَانَ وَمَايَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ، وتوفي في 2007.

لرورتي مجموعة من الكتب والدراسات من أهمها:

1. المنعطف اللغوي (إشراف وتحرير).
2. الفلسفة ومِراة الطبيعة.
3. عَوَاقِبُ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ.
4. الفلسفة والأمل الاجتماعي.
5. العَرَضِيَّةُ، السُّخْرِيَّةُ وَالتضامن.
6. الموضوعية، النزعة النسبية والحقيقة: بحوث فلسفية-1.
7. دراسات عن هايدغر وآخرين: بحوث فلسفية-2.
8. الحقيقة والتقدم: بحوث فلسفية-3.
9. الفلسفة كسياسة ثقافية: بحوث فلسفية-4.

يُعدُّ رورتي العَلمَ الأبرزَ للفَلسفة البراغمايَّة الجَدِيدَة New pragmatism، وواحدًا من أقطاب تيار ما بعد الحداثيَّة Postmodernism، ومن رواد الليبرالية الأمريكية وكبار المناهجين عنها. تأثر بما جلبته الفلسفات على المدى القاريّ - الأوربيّ، فقفزَ على مُستوياتِ التَّوصيفِ والتَّغليبِ للفلسفاتِ التَّقليديَّة والأشخاصِ المُنضوين تحتَ اسميها. لَينفَلتَ من تلكِ التَّصنيفاتِ ما بينَ النِّزاعاتِ الفِلسَفيَّة التَّحليليَّة الإنجلوسكسونيَّة والنِّزاعاتِ الفِلسَفيَّة الأوربيَّة النَّسقيَّة أو التَّقدِّيَّة، فكانَ لَهُ حُضورٌ إِمْتَازَ بِاسْتِجْلابِ الأدواتِ القاريَّة وإِسْتِهاضِ المَكُونِ العَمَليِّ الأمريكيِّ، وبِتَوليفِ إِعْتَدانها مِن جُلِّ الفلاسفةِ المُعاصرين، نَحْدُهُ يُقدِّمُ نَفْسَهُ على أَنَّهُ جَسَرٌ تَواصليٌّ بينَ الضَّفَتَيْنِ القاريَّة والأَمريكيَّة. لَكنَ هذِهِ المَرَّة مِن قَلْبِ أمريكا. وتلكَ مِيزَتُهُ.

وَمِن تَوفيقِيَّتِهِ، الفِلسَفيَّة، هذِهِ، يَتَشكَّلُ رورتي بِصُورَةٍ فيلَسُوفٍ أَرخِبيِّ: يَعمَلُ على جُزُرٍ مَعرِفِيَّة مُتعددة مُستفيدًا مما يَلائِمُ تَقْدَهُ، وَأَنعِطافُهُ بِمَسارِ العَقْلِ العَربيِّ، وتَأْسيِسِهِ لِمَا بَعْدَ الـ "فِلسَفة" في سَبيلِ فِعَلٍ تَفَلْسُفيٍّ مُغايرٍ: فِلسَفةٌ لا كَمَا كَانَتْ، بَلْ بِمَا يُمكِنُ أَن تَكُونَ عَلَيهِ، مُتجاوزينَ مُسَلِّماتِ التَّعالِي والمُفارِقَةِ والمِيتافِيزِيقا. وهنا يَفرقُ رورتي بينَ الفِلسَفة Philosophy وبينَ philosophy ويعمدُ الى كِتابَةِ حَرفِ الـ "p" بِالْحِجَمِ الكَبيرِ في اِشارَتِهِ لِلْفِلسَفاتِ النَفْسيَّةِ والتَّأْسيِسيَّةِ والَّتِي يَنْقُضُها في سَبيلِ فِلسَفةٍ خَارجِ اِطارِ القَمعِ التَّخَصُّصِي الحُرْفِي المَذْهَبِي التَّأْسيِسي؛ وَذلكَ ما سِيجلُهُ يَعمَدُ الى تَوسيعِ نِطاقِ صِفَةِ الفِيلَسُوفِ لِتَطالَ حَتَّى مَجموعَةٍ كَبيرَةٍ مِنَ الكِتابِ الشُعراءِ والفَنانين. وَستُتَضَحِ مَعالِمُ هذِهِ النِّزَعَةِ تَبعا في البَحْثِ.

عَمِلَ رورتي على إِنْجَازِ مَسارٍ تَقْدِيٍّ تَهْكُمِيٍّ: يُقِيمُ لِلعَرَضِي مَقامًا بِالضِدِّ مِنَ الدائِمِ والمُسْتَمَرِّ، وَلِلخُصوصِي مَقالًا بِالضِدِّ مِنَ الكَوْنِي، وَلِلجَوارِ وَالْجِجاجِ دَوْرًا بَدِيلًا عَنَ المَقايِسةِ والمُطابَقَةِ والمِراوِيَّةِ؛ إِنَّها مَساراتُ: تَهْذِيبِيَّة (تَكْويِنِيَّة) * Bildung،

* Bildung مُفْرَدَةٌ أَلَمانيَّةُ الأَصْلِ، أَفادَ مِنْها رورتي عَن طَرِيقِ غادَمير، وَهُنَالِكَ مَن تَرَجَمَها بِالتَّشْبِيهِ، وَبِذلكَ فِلسَفةُ رورتي يُمكِنُ وَصْفُها بِالنَّشْئَةِ، وَقَالَ بِذلكَ كُلُّ مَن الباحِثِ مُحَمَّدَ جَدِيدِي، وَزَهِيرَ يَعمُوكُبي، وَآخَرينَ مِنَ الباحِثين، إِلاَّ إِنَّا نَرى أَنَّ التَّرْجَمَةَ الَّتِي قَدَّمَها حَيدَرُ حَاجِ إِسماعيلِ في تَرْجَمَتِهِ لِنَصِّ رورتي "الفِلسَفةُ وَمِراةُ الطَّبيعَةِ" بِالتَّهْذِيبِيَّةِ أَكْثَرُ قُرْبًا، وَتَوسيعُ ذلكَ إِنْ التَّهْذِيبُ لَغَةٌ يُشْكَلُ إِحدى مَوارِدِ دَلالاتِ لَفْظِ الثَّقافَةِ، فَالثَّقافَةُ هِيَ تَشْذِيبٌ وَتَهْذِيبٌ، وَالْمُنْعَطَفُ الثَّقافي الَّذِي يُوكَدُ عَلَيهِ رورتي يَقْرَبُ هَذا المَعْنى، بَلْ هِيَ (المُفْرَدَةُ) تُشيرُ إِلى المَعْنى الثَّقافي والتَّعليمي في تَرْجَمَتِهِ إِلى الإِنْجِلِيزِيَّةِ فَيُقابلُ

وَعَمَلِيَّةٌ، وَهَرْمِينُوطِيْقِيَّةٌ، تَعْمَلُ عَلَى التَّعَدُّدِ وَاللَّاتَمَرُّكُزِ. وَمِنْ ذَلِكَ، نَكْشِفُ مَدِيَّاتِ: الاسْتِعَارَةِ، وَالتَّوْلِيْفِ، وَالْإِبْدَاعِ. بَيْنَ بَرَاغِمَاتِيَّةِ دِيْوِي، وَالدَّمَجِ بَيْنَ مُعْطِيَّاتِ التَّأْوِيلِ الْهَائِدَغَرِي وَالْعَادَامِيرِي، وَالْجَوَارِ الْمَقْبُولِ لِاتِّجَاعِ الْغَايَاتِ حُصُولًا. وَدَعَمَ رُورْتِيْ أَفْكَارَهُ الْآنْفَةَ بِتَقْسِيمِ تُوْمَاسِ كُونِ لِلْمَسَائِدِ وَالتَّوْرِي مِنَ الْعِلْمِ، كَمَا وَأَفَادَ مِنَ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ وَنَقْدَهَا. وَوُسِمَ شِكْلُ التَّفَلُّسُفِ الرُّورْتِي، الْآنْفِ، مِنْ كَمَالَاتِ الذَّاتِيَّةِ، وَتَشْرِيعَاتِ الْـ "بَيْنْدَاتِيَّةِ"، بِأَنَّهُ مَقُولًا فِي إِطَارِ تَشْذِيْبَاتِ وَتَهْذِيْبَاتِ لِلْسُّلُوكِ وَالْفَهْمِ مَعُولًا عَلَى بُعْدِ التَّحْلِيلِ: وَذَلِكَ هُوَ الْإِبْدَاعُ.

المحور الأول:

رورتي: مِنَ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ إِلَى نَقْدِهَا

بَدَأَ رُورْتِي تَحْلِيلِيًّا؛ وَإِسْتَطَاعَ أَنْ يُقَدِّمَ دِرَاسَاتٍ وَبَحُوثًا وَإِشْرَافًا وَتَحْرِيرًا لِمُجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَعْمَالِ فِي الْمَجَالِ نَفْسِهِ. إِلَّا أَنَّهُ مَا لَبَثَ أَنْ أَنْعَظَفَ عَنْ ذَلِكَ الْمَسَارِ نَحْوَ الْفَلَسَفَةِ الْقَارِيَّةِ (الْأُورُوبِيَّةِ). وَحِينَمَا كَانَ مُعْتَقِدًا بِالْمَنْحَزِ التَّحْلِيلِيِّ اللَّغَوِيِّ كَانَ قَدْ كَتَبَ مَرَّةً: «أَفْهَمُ مِنْ خِلَالِ الْفَلَسَفَةِ اللَّغَوِيَّةِ الْمَفْهُومَ الَّذِي بِحَسْبِهِ الْمَشَاكِلُ الْفَلَسَفِيَّةُ هِيَ مَشَاكِلُ يُمَكِّنُ حَلَّهَا (أَوْ تَذْلِيلَهَا) إِمَّا بِإِعَادَةِ تَشْكِيلِ اللَّغَةِ أَوْ بِدِرَاسَةِ أَفْضَلِ اللَّغَةِ الَّتِي نَسْتَخْدِمُهَا الْيَوْمَ»¹، بَلْ رَأَى (وَقْتَهَا) أَنَّهُ حَتَّى جِيْمِسَ وَدِيْوِي، وَهُمَا بَرَاغِمَاتِيْنِ، يَنْتَظِرَانِ فِي آخِرِ طَابُورِ الْمَسَارِ الَّذِي صَنَعْتُهُ الْفَلَسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ. إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ عَلَى رَأْيِهِ هَذَا فَقَدْ تَحَوَّلَ صَوْبَ الْبَرَاغِمَاتِيَّةِ نَابِذًا تَصَوُّرَهُ السَّابِقَ، بِرِبَاذَةِ التَّحْلِيلِ، نَحْوَ ضَرْبٍ مِنَ الْهَدَفِ الْبَرَاغِمَاتِي، بِصُحْبَةِ فِكْرَةِ الْأَمَلِ وَالتَّهْذِيْبِ، وَتُكَرَانِ فِكْرَةِ التَّاسِيْسَاتِ وَالِاخْتِرَالِيَّاتِ الَّتِي عَمِلَتْ عَلَيْهَا التَّحْلِيلِيَّةُ، وَذَلِكَ مَا

Education التي تحمِلُ دَلَالَةَ التَّعْلِيمِ. وَعِلَاوَةً عَلَى مَا سَبَقَ فَإِنَّ لَفْظَةَ "مُنْشِئَةً" قَدْ تُعِيدُ الْأُذْهَانَ إِلَى مُرْبِعِ التَّاسِيْسِ فَيُفْهَمُ مِنْ رُورْتِي أَنَّهُ يَقُومُ بِمَهْمَةٍ تَأْسِيْسِ أُخْرَى وَهُوَ عَكْسُ ذَلِكَ، فَالْأَقْرَبُ دَلَالَةً فِي اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ هُوَ التَّهْذِيْبُ أَوْ ذَلِكَ مَا تَرَاهُ وَتَسْعَمَلُ عَلَيْهِ فِي دِرَاسَتِنَا هَذِهِ.

Rorty, Richard, (Edited and with an Intro) the Linguistic Turn: 1
Recent Essays in Philosophical Method, Chicago: University of
., p. 31967 Chicago Press.

نَقْلًا عَنْ: دِلْدُولَدَال، جِرَار، الْفَلَسَفَةُ الْآمَرِيْكِيَّةُ، تَرْجَمَةُ جُورْجِ كَنْتُورَةَ وَالهَامِ الشَّعْرَانِي، ط1، الْمُنْظَمَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلتَّرْجَمَةِ، بِيْرُوتَ، 2009، ص 436.

وَجَدَهُ مُصَاحِبًا لِدَرَائِعِيَّةٍ دَيَوِي فِي فِكْرَةِ الْخَبِيرَةِ وَمُوَاجَهَةِ الْحَيَاةِ وَمُشْكِلَاتِهَا.¹ وَيَقُومُ تَحْوُلُهُ هَذَا، عَنْ مَسَارِ التَّحْلِيلِيَّةِ، عَلَى قِرَاءَةِ نَقْدِيَّةٍ وَوَصْفِيَّةٍ لَوْضُعِهَا الْفَلَسَفِيُّ الْيَوْمَ، وَالَّتِي يُمَكِّنُ إِجْمَالُهَا بِالْآتِي:

1. إِنَّ مَا يُمَيِّزُ التَّحْلِيلِيَّةَ أَنَّهَا تَنْتَقِلُ مِنَ التَّأْمَلِ إِلَى الْعِلْمِ وَالتَّرْكِيزِ عَلَى التَّحْلِيلِ الْمُنْطَقِيِّ لِلْحُمْلِ وَالْعِبَارَاتِ.

2. إِنَّ مَفْهُومَ التَّحْلِيلِ الْمُنْطَقِيِّ يَرْتَدُّ عَلَى ذَاتِهِ وَذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى أَتْهَارِهِ وَأَنْتِحَارِهِ.

3. لَمْ تَسْتَطِعِ الْفَلَسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ الْإِفَادَةَ مِنَ الْحَفَرِيَّاتِ وَالْجَيْنَالُوجِيَا فِي الدَّلَالَةِ. كَمَا أُنتِجَ مَعَ الْفَلَسَفَاتِ الْفَرَنْسِيَّةِ وَالْأَلْمَانِيَّةِ، وَذَلِكَ قَادَ رَجَالَهَا إِلَى الْإِنْكَفَاءِ عَلَى قِرَاءَةِ النُّصُوصِ كَمَا يَجْرِي فِي الدِّرَاسَاتِ الْقَانُونِيَّةِ.

4. إِنَّ مَسَارَ التَّحْلِيلِيَّةِ هَذَا دَفَعَهَا بِإِتْجَاهِ الْقَطِيعَةِ مَعَ الْفَلَسَفَةِ الْأُورُوبِيَّةِ-الْقَارِيَّةِ، وَذَلِكَ أَدَّى إِلَى نَفْيٍ وَإِقْصَاءِ تَدْرِيسِ هِيغل ونيتشه وهایدغر.

5. وَلِذَا سَبَقَ، فَإِنَّ الْفَلَسَفَةَ أَكَادِيمِيًّا وَجَدَتْ نَفْسَهَا مُقَيَّدَةً بِيَتِّيَّتِهَا الْأَصْلِيَّةِ فِي الْإِنْسَانِيَّاتِ وَجَدَلِيَّةِ مُشْكَلَةِ اقْتِحَامِهَا لِلْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ أَوْ خَرْقِهَا لِلْعُلُومِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْيَوْمَ مَوْضُوعًا لِإِحْتِبَارِهَا.²

وَقُرَأَتِ الْمِيزَاتِ الْآتِنَةُ مِنْ قَبْلِ رُورْتِي بِصُورَةٍ جَعَلَتْهُ يَتَوَجَّسُّ مِنَ التَّحْلِيلِيَّةِ، وَقُدِّرَتْهَا عَلَى أَنْ تُعَدَّ مَسَارًا لِلْحَقِيقَةِ. ذَلِكَ الْمَسَارُ الَّذِي سَيَنْقُضُهُ، جُمْلَةً، فِيمَا بَعْدَ. رَأَى رُورْتِي أَنَّ الْمُسْكَلَ الْأَسَاسَ فِي الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ هُوَ أَنَّهَا تُرِيدُ أَنْ تُحَافِظَ عَلَى أَيِّ أَمَلٍ فِي سَبِيلِ تَحْقِيقِ عِلْمِيَّتِهَا، وَدِقَّتِهَا، وَمَا يَلْزَمُ لِكُلِّ ذَلِكَ. فَوَجَدْنَاهَا تَعْمَلُ عَلَى تَثْبِيتِ الْمَفَاهِيمِ وَالْمَعَانِي الْمَرْجِعِيَّةِ بِالرُّغْمِ مِنَ التَّغْيِيرَاتِ الْأَسْتِعْمَالِيَّةِ الْمُرْتَبِطَةِ بِتَعَدُّدِ الْمُسْتَعْمِلِينَ وَتَغَايِرِ الْأَزْمِنَةِ. وَعَمِلَتْ كَذَلِكَ عَلَى تَقْعِيدِ بَدِيهِيَّاتٍ تَبْقَى سَادِجَةً بِالرُّغْمِ مِنْ كُلِّ التَّحَوُّلَاتِ الثَّقَافِيَّةِ. لِذَلِكَ عَمِلُوا فِي سَبِيلِ نَقْضِ الْبُعْدِ التَّارِيخِيِّ مِنْ جِهَةٍ؛ وَنَقَضُوا إِمْكَانِيَّةَ أَنْ تَحْمِلَ كُلُّ الْقَضَايَا مَعْنَى مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى. لِأَنَّهُمْ وَجَدُوا أَنْفُسَهُمْ مُهْدَدِينَ بِخَطَرِ نَفْيِهِمْ وَوَصْفِهِمْ بِالطَّرَازِ الْقَدِيمِ، أَيِ الْمَحْدَدِ فِي فِتْرَةٍ مُعَيَّنَةٍ

1 يُنْظَرُ: دِيلُودَال، جِيرَار، الْفَلَسَفَةُ الْأَمْرِيكِيَّةُ، ص 436.

2 مُحَمَّدٌ جَدِيدِي، الْحَدَاثَةُ وَمَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ فِي فِلَسَفَةِ رِيْتشارْد رُورْتِي، مَنَشُرَاتُ الْاِخْتِلَافِ وَالدَّارُ الْعَرَبِيَّةُ لِلْعُلُومِ وَمُؤَسَّسَةُ مُحَمَّدِ بْنِ رَاشِدٍ الْـ مَكْتُوم، ط1، الْجَزَائِرُ وَلُبْنَانُ وَالْأَمَارَاتُ، 2008، ص 90.

وَيَصِفُ بِكَوْنِهِ مَحْدُودَ الرُّوْيَةِ. وَلَأَجْلِ كُلِّ ذَلِكَ فَإِنَّ التَّحْلِيلِيَّةَ نَظَرَتْ لِلْمُقَدَّسِ وَالتَّارِيخِيَّةِ وَالدَّرَائِعِيَّةِ بَعَيْنِ الْإِرْتِيَابِ وَالشَّكِّ لِأَنَّهَا مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ تَفْتَحَ الْبَابَ أَمَامَ جَعْلِ بَدِيهَاتِهَا تَحْتَ رَحْمَةِ التَّارِيخِ؛ وَالتَّارِيخُ هُوَ ضِدُّ الْإِحْتِرَافِيَّةِ السُّكُونِيَّةِ الَّتِي تَسْعَى لَهَا التَّحْلِيلِيَّةُ الْأَنْجُلُوسَكْسُونِيَّةُ فِي السُّبَاتِ الْأَكَادِمِيِّ وَإِجْتِرَاحِ الْمَوْضُوعَاتِ ذَاتِهَا.¹

بِنَاءً عَلَى مَاسَبَقٍ، فَرُورِي ضِدَّ كُلِّ طُرُوحَاتِ جَعْلِ الْفَلَسَفَةِ عِلْمًا نِظَامِيًّا دَقِيقًا صَارِمًا وَذَلِكَ هُوَ مَا يَخْرُجُهَا عَنْ بُعْدِهَا الْإِنْسَانِيَّ وَالتَّارِيخِيَّ؛ وَلِدَعْمِ مَاسَبَقٍ يَقُولُ: «أَنَا شَخْصِيًّا مُقْتَنِعٌ بِالْقَدْسِيِّ، بِالتَّارِيخِيِّ، بِالدَّرَائِعِيِّ، وَالْقَرَائِنِيِّ. وَلَا أَعْتَقِدُ بِأَنَّ هُنَاكَ آيَةً شَذَرَاتٍ قَلِيلَةً قَابِلَةً لِلتَّحْلِيلِ تُسَمَّى "الْمَفَاهِيمُ" وَ"الْمَعَانِي" مِنَ النَّوْعِ الَّذِي يَتَطَلَّبُهُ وَصْفُ وَظِيْفَةُ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ. إِنَّ إِنْدِفَاعِي الْأَوَّلَ، وَبِنَاءً عَلَى إِبْلَاجِي بُلْغِزِ فِلَسْفِيٍّ، كَانَ مُحَاوَلَةً لِتَفْكِكِهِ بَدَلًا مِنْ حَلِّهِ: إِسْتَطَلَعْتُ بِشَكْلِ نَمُودَجِي الشُّرُوطِ الَّتِي طُرِحَتْ فِيهَا الْمَسْأَلَةُ، وَأَحَاوَلْتُ إِقْتِرَاحَ مَجْمُوعَةٍ شُرُوطٍ جَدِيدَةٍ، شُرُوطٍ يَكُونُ فِيهَا الْبُلْغُزُ الْمُفْتَرَضُ غَيْرَ مُسْتَقَرٍّ. رُبَّمَا يُفَسِّرُ هَذَا النَّوْعَ مِنَ السُّلُوكِ الْحَقِيقَةِ بِأَنِّي غَالِبًا مَا يَتِمُّ تَشْخِصِي كَأَحَدِ فِلَاسِفَةِ "نِهَايَةِ الْفَلَسَفَةِ" لَكِنِّي لَمْ أَكُنْ كَذَلِكَ».²

لَكِنْ هَلْ نَقْضَ رُورِي التَّحْلِيلِيَّةَ بِصُورَةٍ قَطْعِيَّةٍ؟ السُّؤَالُ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ الْجَزْمَ بِالْإِجَابِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَهْدَفْ لِتِلْكَ الْغَايَةِ، بَلْ هَدَفَ إِلَى إِبْقَاءِ مَا يُمَكِّنُ إِبْقَاؤَهُ وَفَقَ إِمْكَانِيَّتَهُ فِي الصُّمُودِ التَّسْوِينِيِّ الْإِتْفَاقِيِّ غَيْرِ الْمَحَادَثَةِ، وَمَرْجُوهُ بِالْقَادِمِ الْقَارِي-الْأُورَبِيِّ، فَيَقُولُ: «سَأَحَاوَلُ أَنْ أُبْرِهِنَ بِأَنَّ هَؤُلَاءِ التَّحْلِيلِيِّينَ يَسْتَطِيعُونَ مُسَاعَدَتَنَا بِإِرْجَاعِ الْفَلَسَفَةِ إِلَى الطَّرِيقِ الرُّومَانِيَّيْنِ... وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، نَسْتَطِيعُ الْإِتِّصَافَ عَنْ الْفِكْرَةِ الْقَدِيمَةِ بِأَنَّ هُنَاكَ شَيْئًا خَارِجَ الْكَائِنَاتِ الْبَشَرِيَّةِ لَدَيْهِ سُلْطَانٌ عَلَى الْمَعْتَقَدَاتِ وَالْأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَّةِ»³، وَلِذَلِكَ جَاءَتْ آرَاءُ رُورِي لِتَحْكِي فَاعِلِيَّةَ إِسْتِبْدَالٍ وَتَقْوِيضٍ لِمَا وَرَثَهُ الْعَقْلُ الْعَرَبِيُّ مِنَ مُسْلِمَاتٍ إِبْرِيْقِيَّةٍ. وَهَذِهِ

1 يُنْظَرُ: رُورِي، رِيْتَشَارْد، «الْفَلَسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ وَالفَلَسَفَةُ التَّحْوِيلِيَّةُ»، تَرْجُمَةُ عَبْدِ اللَّهِ رَاضِي حَسِين، مَجْلَةُ الثَّقَافَةِ الْإِنْجَلِيَّةِ، الْعِدَدُ الرَّابِعُ، 2009، دَارُ الشُّؤُونِ الثَّقَافِيَّةِ، الْعِرَاق، ص 88.

2 الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 88-89.

3 الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 90.

الآراء يُرادُ لها أن تُصَبَّحَ تَحْوِيلِيَّةَ عَمَّا سَبَقَها، سِوَاءَ أَ أَحَبَّها الْآخَرُونَ، أَمْ لَا؟
لِذَلِكَ فَهُوَ لَا يَهْدَفُ إِلَى تَجَنُّبِ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ بِقَدَرِ الْبَحْثِ عَنْ الْحَاجَةِ إِلَى
دِرَاسَةٍ عَيْنِيَّةٍ مُنْتَخَبَةٍ مِنَ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ بِوَصْفِهِمْ جُزْءاً مِنْ تَارِيخِ الْعَقْلَانِيَّةِ
الَّتِي يَجِبُ الْإِطْلَاعُ عَلَيْهَا لِكَشْفِ الْتِيَّاسِ الْحَقِيقَةِ فِي مَعَايِيرِهِمُ اللَّغَوِيَّةِ وَالتَّحْقِيقِيَّةِ.
وَبِالرَّغْمِ مِنْ شَكِّ رُورْتِي فِي قُدْرَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ عَلَى تَقْدِيمِ حَلٍّ لِلْإِلْغَازِ الَّتِي هَدَفْتُ
لِحَلِّهَا أَوْ اعْتَقَدْتُ أَنَّهَا حَلَّتْهَا، إِلَّا إِنَّهُ يَرَاهَا قَدْ سَاعَدَتْ عَلَى أَنْ تَتَبَّوْا حَيْزاً فِي
تَارِيخِ الْفَلَسَفَةِ. وَأَنَّهَا كَانَتْ وَسَتَكُونُ لَحْظَةً تَحْوِيلِيَّةً فِي ذَلِكَ التَّارِيخِ.¹ أَيُّ أَنَّهَا
قَدْ نَالَتْ حَظَّهَا مِنَ الْإِهْتِمَامِ لَيْسَ بِسَبَبٍ مَا قَامَتْ بِهِ مِنْ إِهْمَارِ قُرَائِهَا بِوُضُوحِهَا
وِدَقَّتِهَا كَمَا أَرَادَتْ، وَإِنَّمَا لِأَنَّهَا رَأَتْ إِنَّا نَتَكَلَّمُ فِي حَيَاتِنَا عَنْ الْعِبَارَاتِ وَلَيْسَ
عَنِ الْأَفْكَارِ. إِذْ إِنَّ الْأَفْكَارَ لَا تَحْمِلُ جُزْئِيَّاتِهَا الْمُتَفَرِّدَةَ وَالْمُنَاسِبَةَ وَإِنَّمَا الْعِبَارَاتُ
هِيَ الَّتِي تَحْمِلُ ذَلِكَ. مِمَّا أَدَّى إِلَى تَصَوُّرِ تَحْوِيلِيٍّ بِالضِّدِّ مِنَ التَّمْثِيلِيَّةِ إِذْ أَعْطَتْ
مَعْنَى لَوْجُودِ الْمَعْنَى فِي سِيَاقِ الْجُمْلِ مِمَّا عَطَفَ الْمَسَارَ الْفَلَسَفِيَّ نَحْوَ نِهَاجَةٍ لِلتَّمْثِيلِيَّةِ
الَّتِي اعْتَمَدَتْ الْوَاقِعَ مَرْجِعاً وَالْأَفْكَارَ مُطَابَقَةً، وَالْفِيلَسُوفُ مِرَاوِي.² فَأَعْتَقَدَ
رُورْتِي أَنَّهُ لَا وُجُودَ الْيَوْمَ لَشَيْءٍ يُمَكِّنُ نَعْتَهُ بِسِمَةِ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ، وَلَمْ يَقْصُدْ
بِذَلِكَ الْخَطَأَ مِنْ قِيَمَتِهَا بِقَدَرِ مَا تَصَوَّرَهَا مَشْرُوعاً قَدْ تَوَارَى وَخَابَ. فَهِيَ قَدْ
أَسْتَنْفَذَتْ فِكْرَتَهَا فِي جَعْلِ الْفَلَسَفَةِ عَلَى طَرِيقِ الْعِلْمِ السَّلِيمِ وَالْأَمِينِ، وَذَلِكَ بِنَظَرِهِ
أَمْرٌ يَسْتَدْعِي السُّخْرِيَّةَ.³

ذَلِكَ الْإِهْتِمَامُ الرَّورْتَوِي بِنَزْعِ كُسُوةِ الْمَنْحَزِ الْعِلْمَوِيِّ وَالتَّحْلِيلِيِّ، أُرْدِفَ بِهِمْ
آخَرٌ: هُوَ الْمَدَى الْفِكْرِي الَّذِي سَيَطَالُهُ التَّقْدُّ الرَّورْتَوِي وَالَّذِي أَمْتَدَّ لِيَشْمِلَ
التَّأْسِيسَاتِ النَّظَرِيَّةَ الْفَلَسَفِيَّةَ الْمَذْهَبِيَّةَ وَكُلَّ مَا يَمَاشِي التَّمَثُّلَ مِنْهَا، وَالْوَاقِعِيَّةَ مِيعَاراً
وَالْإِبِسْتِمُولُوجِيَا طَبِيعَةً لِلْبَحْثِ. فَكَتَبَ رُورْتِي فِي نَفْدِ كُلِّ ذَلِكَ، حَتَّى وَصَفَ
بِالْعَدَمِيَّةِ.

1 يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ص 91

2 يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، «نَظَرَةُ بَرَاغِمَاتِيَّةٍ إِلَى الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ»، مَجْلَةُ الْعَرَبِ
وَالْفِكْرِ الْعَالَمِي، الْعَدَدَانِ الثَّالِثُ وَالْعَشْرُونَ وَالرَّابِعُ وَالْعَشْرُونَ، 2008، مَرْكَزُ الْإِنْمَاءِ
الْقَوْمِي، بِيْرُوت، ص 87.

3 يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، الْفَلَسَفَةُ وَمِرَاةُ الطَّبِيعَةِ، تَرْجُمَةُ حَيْدَرِ حَاجِ إِسْمَاعِيلِ، ط 1،
النَّظْمَةُ الْعَرَبِيَّةُ لِلتَّرْجُمَةِ، بِيْرُوت، 2009، ص 250.

وَقَدْ عَمِلَتْ المذاهبُ الفلسفيةُ، ولاسيما المعاصرةُ منها، على حصرِ مهمّةِ الفلسفةِ بالدرسِ الفلسفيِّ ومِهْنَةِ التَّفَلُّسِ في أروقةِ أكاديميّةٍ؛ وتلك إحدى السُّهُمِ للوضعيّةِ والتحليليّةِ كذلك. حتّى أنتجت قِراءاتٍ اختزلت تاريخَ الفلسفةِ بوصفه حلاً لمشكلاتٍ فلسفيةٍ بأساليبٍ مختلفةٍ، ومناهجٍ متعدّدةٍ، ولأنّها (التحليليّة) هي الأخرى قِراءاتٍ فقد قادَتْ إلى عاقبةٍ سيّئةٍ الطالِعِ، بسببِ الجرفيّةِ المفرطةِ في الإشتغالِ الفلسفيِّ وإنتاجِ نصِّهِ؛ فقد ضاعتِ المهمّةُ الأساسُ التي ينبغي التوجُّهَ لها! وهي تنميةُ وتحسينُ حالنا الإنسانيِّ، وهنا تتضحُ المهمّةُ الجديدةُ للفلاسفةِ كما يقولُ رورتي في أن يُقدِّموا «إقتراحاتٍ خياليّةٍ لإعادةِ وصفِ الوضعِ الإنسانيِّ؛ فيُقدِّمونَ طرُقاً جديدهً للبحثِ في آمالنا ومخاوفنا، وطموحاتنا وتطلّعاتنا. وبالتالي ليسَ التقدُّمُ الفلسفيُّ مسألةَ مشاكلٍ يتمُّ حلُّها، بل أوصافٌ يتمُّ تحسينها»¹.

ويُدافعُ رورتي عمّا يدعّمُ أطروحته في نقدِ التحليليّةِ ممّا تتضمنه كتاباتُ كلِّ من سيلارز* وكواين** ويعملُ على البرهنةِ على صِحّةِ مذهبِهِما بقوله «إنَّ مذهبَهُما هوَ حاصلُ التزايهِما بفكرةٍ: أن التسويغَ ليسَ أمراً مُختصّاً بعلاقةٍ

1 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79
* سيلارز، وفرد Wilfrid Stalker Sellars (1912-1989): فيلسوفٌ أمريكيّ. اشتهرَ ببحثِهِ المعقّد في الميتافيزيقا وفلسفةِ العقل. ميّزَ بينَ الصُّورةِ الذهنيّةِ لدى الإنسان بوصفهِ كائنًا ذا مُعتقداتٍ ورغباتٍ ومقاصدٍ، وبينَ الصُّورةِ العلميّةِ التي تراهُ كائنًا متحسداً وعرضةً للدراسةِ الفيزيائيةِ والكيمياءِ البشريّةِ والفسيولوجيا. وتتميّزُ مقارنتُهُ لحلِّ إشكاليةِ العلاقةِ فيما بينَ التّصورينَ غيرَ رأيٍ وُصفٍ بالسلوكيِّ للفكرِ؛ فالفكرُ كلامٌ داخليّ يتشكّلُ على غرارِ الكلامِ العلنيِّ الخارجيّ؛ وهذا الأخيرُ إنّما هوَ مُمارسةٌ للقُدرةِ على استعمالِ تلكِ الألفاظِ والعباراتِ المناسبةِ لِعَلاقتها بالعالمِ، وبعَعضِها البعضِ، ولذلكَ فهي تُؤدّي أغراضاً علميّةً مُنفصلةً عنَ التّصوراتِ الميتافيزيقيةِ. (يُنظر: دليل أكسفورد للفلسفة، ج1، تحرير تد هوندرنش، ترجمةُ نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد البابور ومحمد حسب ابو بكر، مراجعة اللّغة عبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب. ت، ص 503).

** كواين، ويلارد فان اورمان Willard van Orman Quine (1908-2000): يُعدُّ من أعمّ الفلاسفةِ الأمريكيّين منذُ الحربِ، ساهمت أعمالُهُ العَزيرةُ في تطوّرِ الفلسفةِ الرائيّةِ. لا سيّما ماقدّمهُ في المنطقِ والإبستمولوجيا وفلسفةِ اللّغةِ والميتافيزيقا. إنفقَ معَ الوضعيّةِ المنطقيّةِ في قُدرةِ العُلومِ الأمريكيّةِ ومُقامها. رأى أن الفلسفةَ يجبُ أن تُمارسَ بوصفِها جزءاً من العلمِ؛ إلّا أنه أنقذَ الوضعيّةَ في موضوعِ التّفريقِ بينَ القضايا التحليليّةِ والتركيبيّةِ وإعطاءِ المنطقِ والرياضياتِ تلكَ المنزلةَ الرّفيعةَ قياساً بالعلومِ الأخرى. (يُنظر: دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، تحرير تد هوندرنش، ص 783).

خُصُوصِيَّةٍ بَيْنَ الْأَفْكَارِ أَوْ الْكَلِمَاتِ وَالْأَشْيَاءِ. وَإِنَّمَا هُوَ مَسْأَلَةٌ مُحَادَثَةٌ، وَمُمَارَسَةٌ
إِجْتِمَاعِيَّةٌ، فَالتَّسْوِيقُ بِالْمُحَادَثَةِ هُوَ كُلِّيٌّ، وَبِصُورَةٍ طَبِيعِيَّةٍ، فِي حِينٍ إِنْ فِكْرَةَ التَّسْوِيقِ
الرَّاسِخَةِ فِي التَّقْلِيدِ الْإِبِسْتِمُولُوجِي هِيَ إِخْتِرَائِيَّةٌ وَذَرِّيَّةٌ»¹.

بناءً على ذلك، سعى رورتي إلى التَّوَسُّعِ فِي فِكْرَتَيْهِمَا الْجَامِعَةِ بَيْنَ الْمَذْهَبِ
الْكُلِّيِّ وَالْبِرَاغِمَاتِي، مِنْ خِلَالِ الْهُجُومِ عَلَى فِكْرَةِ الْمُعْطَى مَعَ سِيلَارز، وَفِكْرَةِ
الضَّرُورَةِ مَعَ كَوَايْن، مِمَّا يَقُودُ نَتِيجَةً إِلَى تَقْوِيضِ اسَاسِ التَّحْلِيلِيَّةِ وَمُرْكَزِيَّاتِ
مَقُولَاتِهَا، الْمَجْسُودَةِ كَتَجَلِيٍّ مُتَطَرِّفٍ لِنَظَرِيَّةِ فِي الْمَعْرِفَةِ، وَذَلِكَ يَعُودُ بِنَا إِلَى نَتَائِجِ
وَصَلَ لَهَا جِيْمِس فِي رَأْيِهِ بِأَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ أَفْضَلُ مَا نَعْتَقِدُ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ، وَلَيْسَ تُمَثِيلُ
الْوَاقِعِ وَالتَّطَابُقُ مَعَهُ.²

وَيُقَدِّمُ كُلٌّ مِنْ سِيلَارز وَكَوَايْنِ لِرُورْتِي تَدْعِيمًا بِرُؤْيَيْهِمَا: إِنَّ الصَّدَقَ، بَلْ
وَالْمَعْرِفَةَ لَا يُمْكِنُ الْحُكْمُ عَلَى أَيِّ مِنْهُمَا دُونَمَا مَعَايِيرُ يَتَوَاضَعُ عَلَيْهَا الْبَاحِثُونَ وَبِذَلِكَ
يَصْبَحُ أَيُّ قَوْلٍ مُكْتَسَبًا مَعْنَاهُ نِسْبَةً لِلْإِحَالَةِ إِلَى مَا تَوَافَقَ عَلَيْهِ وَتَقَبَّلَهُ، وَعَلَيْهِ فَإِنَّهُمَا
لَا يَسْعَيَانِ إِلَى تَصْوِيرِ الْمَعْرِفَةِ بِالْأَبَدِيِّ وَالْمُطْلَقِ، وَإِنَّمَا الْإِعْتِقَادُ بِصَحَّةِ الشَّيْءِ هِيَ الَّتِي
تَصْبَحُ مِعْيَارًا، مِنَ الْمَعْرِفَةِ إِلَى السُّلُوكِ، وَبِذَلِكَ تَتَحَوَّلُ الْمَعْرِفَةُ إِلَى كَوْنِهَا مَا نَعْتَقِدُهُ
وَنَتَّقُ بِهِ، وَنَسِيرُ وَفَقًا لَهُ، لِإِعْتِقَادِنَا بِهِ. وَلَآئِذَا مُتَشَكِّلٌ بِوَسَاطَةِ خَيْرَاتِنَا فِي الْحَيَاةِ.³

يُزَاوِجُ رُورْتِي بَيْنَ إِرْثِ الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ وَالْمَنْعَطِ الْمُحَادَثَاتِي فِي إِقْرَارِ الْحَقِيقَةِ
بَلْ وَصْنِهَا، فَيُصَرِّحُ بِأَنَّ إِحْدَى صِفَاتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ أَنَّهَا لَا تَتَضَمَّنُ أَيَّ قِيُودٍ
عَلَى الْبَحْثِ، مَا خِلَا قِيُودِ الْحَوَارِ- إِذْ لَا تُوجَدُ قِيُودٌ كَبِيرَةٌ مُتَأَنِّيةٌ مِنْ طَبِيعَةِ
الْأَشْيَاءِ، أَوْ طَبِيعَةِ الْعَقْلِ، أَوْ طَبِيعَةِ اللَّغَةِ، بِإِسْتِثْنَاءِ الْقِيُودِ الْمَفْرَدَةِ الَّتِي جَاءَتْ مِنْ
مُلَاحَظَاتِ الْبَاحِثِينَ.⁴ وَيَجِدُ رُورْتِي ضَالَّتَهُ فِي تَعْصِيدِ رَأْيِهِ الْآنْفِ فِي مَا يَتَضَمَّنُهُ
مَذْهَبُ سِيلَارز الَّذِي هُوَ إِشَارَةٌ وَاضِحَةٌ وَمُتَعَلِّقَةٌ بِالْفُرُوقِ بَيْنَ الْوَقَائِعِ وَالْقَوَاعِدِ فَهُوَ
يُشِيرُ إِلَى أَنَّهَا لَا تَخْضَعُ لِقَوَاعِدِ مَعْرِفَةٍ إِلَّا عِنْدَمَا نَدْخُلُ فِي مُتَحَدٍّ جَمَاعِيٍّ أَوْ حَيْسِرٍ

1 رورتي، ريتشارد، الفلسفة و امرأة الطبيعة، ص 247.

2 يُنظر: المصدر نفسه، ص 59.

3 عطيات ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف
البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي» ضمن كتاب: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين
ومجوث فلسفية اخرى، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ب. ت، ص 135-136.

4 Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p. 165.

اجتماعي يعمل على صناعة تلك القواعد، ويُعطي المعنى.¹ ولذلك فهو يتتقّد «أسطورة المعطى ويُشكك في الفكرة التحريية القائلة إن معرفتنا بالعالم تعتمد على خبرات مباشرة وأحاساسات سابقة على التصور، وتكون مُعطاة فقط أثناء إتصالنا بالأشياء في العالم... ويستمد سيلارز العون من الفكرة الكانطية القائلة "الحدوس من دون تصورات عمياء" وتبعاً لذلك لا يُعد امتلاك الانطباعات الحسية، في حد ذاتها، مثلاً للمعرفة، ولا مثلاً للخبرة الواعية، وإنما يأتي التمكن من استعمال اللغة ليكون شرطاً أساسياً للخبرة الواعية»². ففي مقالته "المذهب التحريي وفلسفة العقل" Empiricism and the philosophy of mind يصوغ سيلارز مذهبه الساكولوجي للمعرفة، بوصفه نظرية تفيد: «ان كل وعي للانواع والمتشابهات والوقائع...، كل وعي للكائنات المجرد، وحتى كل وعي للحزئيات هو شأن لغوي. وطبقاً لذلك حتى الوعي لمثل هذه الانواع والمتشابهات والوقائع المنتمية الى ما يدعى الخبرة المباشرة، ليست مفترضة قبل عملية اكتساب استعمال اللغة»³ أي ان الوعي اصبح لاحقاً لملكة استعمال اللغة ولا معنى حتى لمعطيات الخبرة المباشر الحديثة دونما تلك القدرة وتلك الادوات اللغوية، والتي بفحصنا لها سنجدتها بحملها صنائع اتفاقية اجتماعية.

كما يُركز رورتي على بُعد آخر في حُجج سيلارز في نقد المعطى وتأسيس القواعد؛ ألا وهو البعد الاجتماعي لخلق التسويغ، فسيلارز يرى أن التسويغ ماهو إلا مهمة متعلقة بالممارسة الاجتماعية وأنه مهما فهمنا اكتساب المعرفة وطرقها، فاننا لا يمكن أن نفهم تسويقها دونما أن تكون جزءاً من تداول اجتماعي.⁴ أما عن كواين فقد أسهم في تقديم إستراتيجيات نقدية صوب الفلسفة التحليلية، رفدت رورتي بمصدر لضعضة وتضعيف المسند الوضعي والتطريفي التحريي الذي اختزل العالم وحقايقه إلى قضايا صادقة وأخرى كاذبة أو لا معنى لها، فقد نقد كواين، أولاً، التقسيم، الذي تبنته الفلسفة التحليلية، بين القضايا

1 يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 267.

2 صلاح اسماعيل، البراهمية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، قسم الفلسفة - كلية الاداب - جامعة القاهرة، ط1، 2007، ص 118.

3 رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 261.

4 يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 266.

التَحْلِيلِيَّةِ وَالتَّرَكِيبِيَّةِ، فِي أَنَّ هُنَالِكَ حَقَائِقَ بِسَبَبِ الْمَعْنَى وَأُخْرَى حَقِيقَةً لَتَلْعُقَهَا بِالْوَاقِعِ. وَاتَّقَدَّ عَقِيدَةُ الْإِخْتِرَالِ الَّتِي تَقُولُ بِأَنَّ دَلَالََةَ الْقَضَايَا يُمَكِّنُ فِهْمَهَا عَلَى حِدَةٍ، وَيُمَكِّنُ إِثْبَاتُ صِحَّتِهَا أَوْ عَدَمِهَا عَلَى حِدَةٍ، وَرَأَى أَنَّنَا نُوَاجِهُ الْعَالَمَ لَيْسَ بِعِبَارَةٍ لُغَوِيَّةٍ فَقَطْ، بَلْ إِنَّنَا نُوَاجِهُهُ بِنِظَامٍ كُلِّيٍّ مِنَ الْمَعْتَقَدَاتِ وَالتَّظَرُّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُتَشَكِّلَةِ بِفِعْلِ التَّارِيخِ وَالْجُغْرَافِيَا وَالْفِيزِيَا وَحَتَّى الرِّيَاضِيَّاتِ فَكُلُّهَا تُسَهَّمُ فِي تَصَوُّرِنَا عَنِ الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ وَالْإِخْبَارِ عَنْهُ.¹ وَبِتَقْدِيرِ رُورْتِي فِكْرَةَ الصَّدَقِ تَحْلِيلِيًّا الَّتِي تَفْقِدُ مَعْقُولِيَّتَهَا لِأَنَّهَا تَعْتَمِدُ عَلَى الصَّدَقِ التَّرَكِيبِيِّ، وَيَدْعُمُ رَأْيَهُ بِافْتِرَاضَاتٍ كَوَائِنَ فِي الْكُلِّيَّةِ الَّتِي تَقَرَّرُ أَنَّ الْمَعْنَى يَعْتَمِدُ عَلَى شَبَكَةٍ مِنَ الْاِعْتِقَادَاتِ وَلَدَلِيلٍ عَلَى التَّمْيِيزِ الْقَائِمِ بَيْنَ قَضَايَا ضَرُورِيَّةٍ وَأُخْرَى مُمَكِّنَةٍ، وَلَا يَوْجَدُ مَعْيَارٌ لِتَحْدِيدِ أَيْنَ تَنْتَهِي الِاسْتِعَانَةُ بِالْوَاقِعِ التَّجْرِيئِيِّ وَأَيْنَ يَبْدَأُ التَّعْوِيلُ عَلَى الْكَلِمَاتِ؛ وَانَّهُ لَاعِبَارَةٌ مُسْتَثْنَاةٌ مِنَ التَّعْدِيلِ كُلَّمَا بَدَأَ هُنَالِكَ دَلِيلًا تَجْرِيئِيًّا قَدْ يَزْعُزِعُ الثَّقَفَةَ بِهَا.² وَيَلْحَقُ رُورْتِي حُجْجَهُ فِي نَقْدِ التَّحْلِيلِيَّةِ نَقْدَ كَوَائِنَ لـ "فِكْرَةَ الْفِكْرَةِ" الَّتِي تَعْتَبِرُ اللُّغَةَ مَعْيَرًا عَمَّا فِي دَاخِلِنَا وَيَلْزَمُ اكْتِشَافَهُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُمْكِنِ قَوْلُ الْمَلْفُوظِ؛ أَوْ أَنْ يُفْسَرْ مَا يَقُولُهُ النَّاطِقُونَ الْآخَرُونَ، وَنَسَبُ بِسَبَبِهِ إِلَيْهِمْ اِعْتِقَادَاتٍ وَرَغَبَاتٍ وَثَقَافَاتٍ مُعَيَّنَةٍ. هَذَا التَّخْلِي وَالنَّقْدُ لِفِكْرَةِ الْفِكْرَةِ يَعْنِي الِاسْتِغْنَاءَ عَنْ فِكْرَةِ "الصَّدَقِ بَوْسَاطَةِ الْمَعْنَى" وَالَّتِي اِعْتَمَدَهَا التَّجْرِيئِيُّونَ الْمُنْطَقِيُّونَ، وَبِذَلِكَ يَتِمُّ إِزَالَةُ التَّمْيِيزِ وَالْحَوَاجِزِ الَّتِي وَضَعُوهَا بَيْنَ مَا هُوَ ضَرُورِيٌّ وَمَا هُوَ مُمَكِّنٌ.³

وَبِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ ذَكَرَهُ، فَإِنَّ رُورْتِي سَيَهْدُمُ فِكْرَةَ الصَّدَقِ بِالْمَعْنَى التَّقْلِيدِيٍّ وَمَعَايِيرِهِ الْفَلَسَفِيَّةِ مِنْ أَفْلَاطُونِ إِلَى التَّحْلِيلِيَّةِ، وَسَيَتَضَحُّ ذَلِكَ فِي نَقْدِهِ لِلتَّأْسِيسِيَّةِ وَالتَّمثِيلِيَّةِ وَالْمَاهَوِيَّةِ فِي كَوْنِهَا صِفَاتٌ لِنَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ = الْاِبْسْتِيمُولُوجِيَا، وَعَلَيْهِ فَهُوَ لَا يَقْتَرِبُ مِنْ وَضْعِ نَظَرِيَّةٍ فِي الصَّدَقِ، وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ مَسْوُغًا مِنْ ثَوَابِتٍ، أَوْ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى خِصَاصَتِصً، الْبَرَاهِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ؛ وَتِلْكَ الْمَسْوُغَاتُ هِيَ:⁴

1. أَنَّ الْعِبَارَاتِ الصَّادِقَةَ تَكْسِبُ وَضْعًا بَدِيهِيًّا فِي أَغْلَبِ الْاِحْيَانِ.

1 كُوتِنْغَهَام، جُون، الْعَقْلَانِيَّةُ: فِلَسَفَةٌ مُتَجَدِّدَةٌ، تَرْجُمَةُ مُحَمَّدٍ مَنَقْدِ الْهَاشِمِيِّ، مَرْكَزُ الْاِنْعَاءِ الْحَضَارِيِّ، ط1، 1997، ص 128.

2 يُنْظَرُ: صِلَاحُ اِسْمَاعِيلِ، الْبَرَاهِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ: فِلَسَفَةُ رِيْتَشَارْدِ رُورْتِي، ص 122 وَص 126.

3 يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتَشَارْدُ، الْفِلَسَفَةُ وَمَرَاةُ الطَّبِيعَةِ، ص 274.

4 يُنْظَرُ: صِلَاحُ اِسْمَاعِيلِ، الْبَرَاهِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ: فِلَسَفَةُ رِيْتَشَارْدِ رُورْتِي، ص 174.

2. ان الرغبة في الصدق او تقرير ماهو صادق انما هي رغبة بالاصل
بـ "التسويغ".
3. لايمتلك الصدق أي طبيعة او ماهية.
4. لا يعد الصدق تطابقا مع الواقع.
5. لايمثل الصدق هدفا للبحث.

وهذه المعتمدات الروروتية هي التي ستعكس في محاورنا الاتية، والتي ستتضح
بتفصيل اكثر مع انتقاداته للصورة التقليدية للاستيمولوجيا.

وَكَذَلِكَ عَمِلَ رورتي عَلَى الإِفَادَةِ مِنْ ديفيدسون* وبالتحديد مِنْ فِكْرَةِ تَحْوِيلِ
اللُّغَةِ إِلَى جُزْءٍ مِنَ السُّلُوكِ وَالْكَيْنُونَةِ الْإِنْسَانِيَةِ الَّتِي تَعْمَلُ بِإِتْجَاهِ تَحْقِيقِ أَغْرَاضِنَا فَهِيَ
لَيْسَتْ أَدَاةً وَسَطَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ، كَمَا إِنَّهَا لَيْسَتْ فُضَاءً لِتَكْوِينِ الصُّورِ عَنْ
الْوَقْعِ، وَبِذَلِكَ فَهِيَ تُمَثِّلُ (أَيَ اللُّغَةَ) جُمْلًا وَمَنْطُوقَاتٍ تُشَكِّلُ سُلُوكًا وَفِعْلًا أَوْ
تَصَرُّفَاتٍ بِإِتْجَاهِ تَهْذِيبِ حَيَاتِنَا وَجَعْلِهَا مُلَائِمَةً لَنَا.¹ وَيَسْتَتِجُ رورتي مِنْ ذَلِكَ: أَنَّنَا لَسْنَا
مُلْزَمِينَ بِأَنْ نَكُونَ وَاقِعِينَ أَوْ ضِدَّ وَاقِعِينَ فَذَلِكَ يَجِبُ طَرَحُهُ جَانِبًا، إِتِّفَاقًا مَعَ مَا جَاءَ
بِهِ ديفيدسون وَزُمَلَاؤُهُ، لِأَنَّهُ فِي الْعَالَمِ الْجَدِيدِ لَنْ نُفَكِّرَ بِأَنَّ اللُّغَةَ أَوْ الْفِكْرَ يَحْتَوِيَانِ
دَوْمًا عَلَى تَمَثُّلَاتٍ لِلْوَقْعِ، وَمِنْ ذَلِكَ يَجِبُ أَنْ تَتَخَلَّى عَنْ إِشْكَالِيَةِ الْفَاعِلِ - الْمَفْعُولِ،
وَالَّتِي تَسَلَّطَتْ عَلَى عَقُولِنَا مُنْذُ دِيكَارْت، وَكَذَلِكَ يَلْزَمُنَا التَّخَلِّي عَنْ فِكْرَةِ "الظَّاهِرِ
وَالْبَاطِنِ" فِي الْوَقْعِ الَّذِي يُشِيرُ إِلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْإِغْرِيقِ وَاسْتَمَرَّ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا كَمَفْرَدَةٍ
حُضُورِيَّةٍ وَمِيعَارِيَّةٍ.² وَبِذَلِكَ لَنْ نَكُونَ لِلْإِسْتِمُولُوجِيَا هَيْمَةً عَلَى الْإِنْسَانِ الْمُعَاصِرِ
وَسَيَتَحَرَّرُ مِنْهَا صَوْبٌ إِمْكَانِيَّةٌ الْإِنْفِتَاحِ الَّتِي تُنِيحُهَا مَشْرُوعِيَّةُ التَّأْوِيلِ.

* ديفيدسون Donald Davidson (1917-2003): فيلسوف أمريكي، تحليلي النزعة.
طَوَّرَ نَظْرِيَّةَ فِي الْعَقْلِ وَاللُّغَةِ، تَأَثَّرَ بِكُوَيْن، إِلَّا إِنَّ أَهَمَّ مَا جَاءَ بِهِ: النَظْرِيَّةُ السُّلُوكِيَّةُ لِللُّغَةِ
وَالَّتِي تَجْعَلُهَا مِنْ ضَمَنِاتِ الْكَيْنُونَةِ، وَذَلِكَ يَعْنِي إِنَّهُ لَا دَاعِيَ لِكُلِّ الْمَنْظُومَةِ الْمَفَارِقَةِ مِنَ
الْمَعَانِي الَّتِي أُعْثِرَتْ نَسَقًا مِيعَارِيًّا مِنَ الْأَفْكَارِ يُقَاسُ بِهِ الْوَقْعِ. إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَا أَصْلَ لَهُ مِنَ
الصَّحِيحَةِ. لِذَلِكَ عَمِلَ عَلَى كَيْفِيَّةِ إِتَاحَةِ فُرْصَةٍ لِلُّغَةِ لِكَيْ تَكُونَ وَاسِطَةً وَجُودِيَّةً لِلتَّفَاهُمِ
وَالْتَّوَاصُلِ بَيْنَ الذُّنُوتِ. (يُنْظَرُ: دَلِيلُ اكسفورد للفلسفة، ج1، تحرير تد هوندرنش،
ص 365).

- 1 ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغمية
الجديدة ريتشارد رورتي»، ص 136.
- 2 يُنْظَرُ: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79.

المحور الثاني:

التَّخْلِي عَنْ النَّسَقِ التَّأْسِيسِيِّ وَالتَّمَثُّلِيِّ*:

في نقدِ الفلسفةِ: بوصفها نظاماً معرفياً، وتأسيسياً، ومِراًة للطبيعةِ

تُشيرُ التَّأْسِيسِيَّةُ أو الفلسفةُ التَّسْفِيَّةُ إلى التَّزَعُّعِ نَحْوَ البِنَاءِ وَالْأَنسَاقِ وَالتَّشَكُّلِ المنظومي الفكري الكبير، الَّذِي يُحَاوِلُ أَنْ يُجِيبَ عَنْ كُلِّ تَسْأُلَاتِ الْإِنْسَانِ فِي ماضيه والموقف منه وحاضره وَكَيْفِيَةِ الْفِعْلِ فِيهِ وَمُسْتَقْبَلِهِ وَكَيْفِيَةِ التَّنَبُّؤِ لِأَجْلِهِ، أو السَّيْطَرَةِ عَلَيْهِ أو الْعَمَلِ بِإِتِّجَاهِهِ! وذلك كله انطلاقاً من أسس عقلية تارة وأخرى تجريبية وثالثة لغوية.

هكذا يبدو الأمر وكأنه لاهوتٌ جديدٌ، يأخذُ على عاتقه حَلَّ مُشْكِلاتِ الْإِنْسَانِ وَتَوْجِيهِ سُلُوكِهِ وَتَفْكِيرِهِ. مِمَّا يَجْعَلُهُ خَاضِعاً وَيَعُودُ لِتَكْيِيلِ يَدَيْهِ بِقِيُودِ مُسَاقَاةٍ لِلْخُضُوعِ الْأَسْطُورِيِّ Mythology أو الْعُبُودِيَّاتِ الدِّينِيَّةِ. وَتَجَاوُزاً لِلْفَلَسَفَةِ مِنْ هَذَا النَّوعِ، وَهِيَ الَّتِي أَخَذَتْ صُوراً مُتَفَاوِةً زَمَنِيّاً مِنْ أَفْلَاطُونِ وَأَرِسْطُو وَحَتَّى دِيكَارْتِ وَكَانْطِ وَهَيْجِلِ وَمِنْ ثَمَّ مَارْكَسَ وَكُلِّ الْمَدَارِسِ الَّتِي تَبَادَلَتْ الْأَدْوَارِ تَارِيخِيّاً فِي الْهَيْمَنَةِ عَلَى الْإِنْسَانِ وَإِعَاقَةِ تَحْرِيرِهِ، يَبْحَثُ رُورِقي عَنْ الشَّخْصِيَّاتِ الْقَلَائِلِ: الَّتِي تُحَاوِلُ أَنْ تُخَرِّبَ هَذَا النَّسَقَ وَسُلْطَتَهُ الْمَاكِرَةَ.

يُحَدِّدُ رُورِقي ثَلَاثَةً مِنْ فَلَاسِفَةِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ: وَهُمْ فَيْتْجَنْشْتَاينَ وَهَيْدِغَرِ وَدِيُوي، عَلَى أَنَّهُمْ مِنَ الَّذِينَ كَانُوا قَدْ بَسَدُوا مَشْرُوعَهُمُ الْفَلَسَفِيَّ بِالصُّورَةِ الْمُسْتَقْبَحَةِ الَّتِي قَدَّمَهَا عَنْ الْوَضْعِيَّةِ التَّأْسِيسِيَّةِ لِلْمَقُولِ الْفَلَسَفِيِّ؛ فَحَاوَلَ فَيْتْجَنْشْتَاينَ الْأَوَّلَ أَنْ يُنْشِئَ نَظْرِيَّةً تَأْسِيسِيَّةً لِلتَّفَكُّرِ، كَمَا سَعَى هَيْدِغَرِ إِلَى صِنَاعَةِ مَجْمُوعَةٍ مَقُولَاتٍ وَمَفَاهِيمَ بِالضِدِّ مِنْ نَسَقِيَّةٍ دِيكَارْتِ فِي الْمَسْعَى إِلَى الْيَقِينِ الذَّائِقِ. كَمَا فَعَلَ

* التَّمَثُّلِي/التَّمَثِيلِيَّة Representative: يَعْنِي التَّمَثُّلُ: مَا يَحْضُرُ فِي الذِّهْنِ وَيَكُونُ مَائِثَلاً لَدَيْهِ، وَهُوَ التَّفَكُّرُ بِمَادَّةٍ عَيْنِيَّةٍ، مِنْ خِلَالِ تَطْمِيهِهَا فِي مَقُولَاتٍ عَقْلِيَّةٍ. تُشِيرُ إِلَى مَعَانٍ عِدَّةٍ تَتَفَقُّ عَلَى أَنَّا يُمَكِّنُ أَنْ نُكُونُ صُورَةً أَوْ فِكْرَةً أَوْ مُعْطًى عَقْلِيَّ يَكُونُ هُوَ مَعْيَارُ أَوْ مَرْجِعِ الْأَحَالَةِ إِلَى الْمَعْنَى، مِثْلُ مَا جَاءَ بِهِ دِيكَارْتِ فِي نَظَرِيَّتِهِ عَنِ الْأَفْكَارِ التَّمَثِيلِيَّةِ، وَالَّتِي تُحْكِي إِمْكَانِيَّةً أَنْ يَعْرِفَ الْعَقْلُ الْأَفْكَارَ فَقَطْ دُونَ مَا إِمْكَانِ مَعْرِفَتِهِ الْأَغْرَاضَ الْحَقِيقِيَّةَ مُبَاشَرَةً (يُنْظَرُ: لِالانْد، الموسوعة الفلسفية، المجلد 3، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، 2001، ص 1209-1210).

ديوي في سعيه محاكاة الفكر الهيجلي في تفسيره للتاريخ،¹ وتحوّلوا فيما بعد إلى جانب الضد من التأسيسية والتمثيلية والماهوية، وعملوا على نقد ذلك الثالث بعد كشفهم لزيغيه وكذبه ولا جدواه. وكان تبريرهم في تخليهم عن الرواق الكانطي ومن يسير فيه كونهم وجدوا منفذاً لإمكانية إثبات ثقافة ما بعد كانطية: خالية من السرد الشمولي والمنظومة التمثيلية التي تُعطي المعنى للعالم وكل المنظومات المعرفية! ولذلك، يقول رورتي: «جاءت أعمالهم الأخيرة شفائية ولم تكن إنشائية. وتهذيبية، لا منسقة. ومُصممة لجعل القاري، يُسائل دوافعه الخاصة للتفلسف، وليس لتزويده برنامج فلسفي جديد».² وعليه اعتبرهم حقبة ثورية في الفلسفة.

ويكشف رورتي عن أهمية فتحشتان بقدر تحقيقه الإنعطاف الكبرى في فهم اللغة، وما قدمه من رؤية مهمة غيرت تصورنا تماماً إلى اللغة فأظهرت لنا كيف ينبغي لنظرتنا إلى اللغة أن تنتقل من مجالها التمثيلي إلى معانٍ لائتميلية.³

وقد حذّر رورتي في هايدغر ذلك الإنشغال بنقد الديكارتية وكذلك التوجّه لنقد أسس الثقافة الغربية وتفكيك ما احتوته من مكونات ميتافيزيقية في مضمار الإبيستيمولوجيا، فأحب ذلك الطابع التدميري فيه.⁴ وكذلك ميله إلى الشعرية والفن، والمعاليم الوجودية التي اشترك فيها سارتر فيما بعد، وشككت تلك المشتركة مصدر إعانة لوروتي في موقفه بال ضد من الجوهرية أو الماهوية وأفكار التعالي والميتافيزيقيات.⁵

لكنه بقدر تأكيده على هذه النماذج، إلا أنه يرى أن ما قام به شخصياً من تقديم قراءة نقدية للمنجز الفلسفي ولأسيما الغربي منه لم يكن ليتم دونما أدوات نيتشه ودريدا عوضاً عما وفّرته نماذج الثورة لديه ولأسيما البراغماتية. وفي توليفة لإفاداته من الشخصيات الأنفة نجده ينسج شبكة منفعية في منهجيتهم وأفكارهم

1 يُنظر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 53-54.

2 المصدر نفسه، ص 54.

3 محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008، بيروت والجزائر والامارات، ص 104.

4 المرجع نفسه، ص 97.

5 المرجع نفسه، ص 99.

بقوله: «إن ما يلصق دريدا بالبراغماتيين الأمريكيين والجميع بنيتشه، يعود إلى النزعة القائلة إن الفكر واللغة ليسا محاولات للإتصال بالواقع، بل محاولات لإيجاد المزيد من الطرق الخيالية لوصف الواقع. وما يلصق دريدا بفتغنشتاين يعود إلى فكرة أن المعنى اللغوي لا يشكل علاقة مرجعية بين الكلمات والعالم بل علاقة بين استعمالات بعض الكلمات واستعمالات بعضها الآخر»¹. ويكشف أثر دريدا في كونه أكسب رورتي آليات نقدية تمتاز بالقوة في كفاءتها التحطيمية، وكذلك أسندت له إمكانية الانتقال نحو مجال مخالف، لما ساد الفكر الغربي من هيمنة المركزيات، وهو مجال الهرمينوطيقا. و«إذا كان ثمة ممارسة يمكنها أن تجمع بين التفكيك والتأويل فهي بلا شك نيوبراغماتية رورتي. لا يتعلق الأمر بتلفيق أو توفيق، لأن الطابع العملي والبراغماتي لفلسفة رورتي يتحاشى السقوط في السجلات القارية حول "ميتافيزيقا الحضور" أو "المركز العقلي" أو "مشكل المعنى"... ولا يتوان عن استهجانها داعياً إلى تغيير الأسئلة والإفتاح على العقل العملي، أو الممارسة الفكرية كمشاركة فعلية في الحوار والمحادثة؛ أو صناعة معرفية تنطلق من "مائنح عليه بالذات: نحو "ما يمكن أن نتصف به أو نغير نحوه"².

وقد أسهم دريدا مساهمة فعلية، حسب رورتي، في إدامة إيقاد نور التحرر، فهو يعد جزءاً من جوق كبيرة من الفلاسفة الأوروبيين، علاوة على البراغماتيين الذين كان همهم تخليص الإنسان من وهم وجود ما يسألون أمامه غير ذاتهم. فلا الواقع، ولا مرجعية الحقيقة المطلقة، ولا الله المتعالى سيُمثلون لديه محاكم للفعل والفكر.³ وإستطاع رورتي الإفادة من نقد دريدا في تشخيصه لميتافيزيقا الحضور بوصفها منتجة لسياق يمكن أن يوفر رؤية لمسارات الأشياء وحقيقتها وذلك يهدم كل طبيعة الإستقلالية التي تهدف إليها فلسفته ولذلك فهي فكرة رديئة يجب التخلي عنها.⁴

1 رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ترجمة محمد عبد النبي، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 92.

2 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط، 2002، ص 181.

3 يُنظر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 91.

4 يُنظر: المصدر نفسه، ص 92.

بل ينظر رورتي رؤية أكثر تطرفاً أو قد تكون أكثر تفاؤلاً بشأن التفكيك والنقد الأدبي التفكيكي وانعكاسه على الممارسة الحياتية بمستوياتها العامة في السياسة، إذ يرى أن هنالك ترابطاً وطيداً بين الممارسات السياسية الراديكالية والنقد التفكيكي، وهو نتاج المنعطف اللغوي الذي أحدثه الفلاسفة ونتج عنه استبدال مركزية الإنسان باللغة، ولذلك يجد رورتي أن أقساماً من الأدب والتخصص اللغوي في الجامعات عني التي تكون أكثر خصوبةً لتهيئة المبادرات السياسية والتغيير السياسي¹ وأن كُنْتُ لا أرى لذلك مُسَوِّغاً مقبولاً في الربط، إلا أن رورتي لم يكن يؤسس وأما يَصِفُ لحالات جزئية؛ والمشكل الناتج عن ذلك هو مسألة التعميم في رأيه هذا.

ولذلك نفهم رورتي بوصفه ناقداً للنزعة الاسمية، وذلك يحتوي انكاراً لوجود بني أولية راسخة أو مرجعية عقلية، وغير تاريخية، أي يمكن أن تكون مطلقة الملكة ومعياريها، وينكر جمعية انكار النقي العقلية، أي بني لغوية تكون أساساً في تقرير الحقائق اللغوية، وينكر ثالثاً وجود أي إدراك حسي سابق على اللغة، ذلك لأن مقولاتنا إنما نبتكرها أثناء تعاملنا مع الخارج وهي بذلك دوماً ما تكون عرضة للتغيير والتعديل والتحسين. وبما أنه لا توجد معطيات حسية موثوقة ومعصومة وسابقة على اللغة، فإن نزعة الاسس (التأسيسية) لن تكن موجودة؛ وبما أنه لا وجود لأطر عقلية ثابتة حسب رورتي فإن نزعة الاسس (التأسيسية) بصورتها العقلية لن تكن كذلك موجودة؛ وبما أنه لا وجود لمعنى لغوي ثابت، فإن التأسيسية في صورتها اللغوية التي جاءت مع التحليليين ستكون مستحيلة الوجود.²

ليس بالجديد أن تُصَبَّ النُقُودُ عَلَى وَضْعِ الْفَلَسَفَةِ، الْمُنْتَجِ عَنِ تَارِيخِ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ، بِوَصْفِهِ نِظَامًا مَعْرِفِيًّا مُتَمَكِّنًا وَتَمَثِيلِيًّا. أَوْ مَرآةً لِلطَّبِيعَةِ: إِنْ عَكَّاسٌ، عَلَى خَيْرِ صُورَةٍ، لِمَا هُوَ خَارِجِيٌّ. ذَلِكَ النَّقْدُ الَّذِي يَجْرُ وَرَاءَهُ كُلُّ الْإِتِهَامَاتِ بِفَحْصٍ وَتَنْقِيَةٍ وَإِزَاحَةٍ مَا رَسَخَ الْفَلَسَفَةُ جَذَرًا، وَرَفَعَهَا عَاجِيًا، فَكَانَ حَرِيًّا بِهَا أَنْ تُعِيدَ النَّظَرُ بِتَصْصِيرِ الْفَلَسَفَةِ تَاجًا، أَوْ أَمَّا، أَوْ ذَاتِ الْمَكَانَةِ الْعُلْيَا وَالَّتِي تَبْهَوُ مَنْصِبَ الْبَتِّ وَالْحُكْمِ، وَسُلْطَةَ الْمَعْيَارِ لِمَا

1 يُنْظَرُ: رورتي، ريتشارد، « التفكيك »، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، البنيوية والتفكيك: مادخل نقدية، ترجمة حسام نايل، ط1، ازملة للنشر والتوزيع، عمان -

الأردن، 2007، ص 209-210.

2 يُنْظَرُ: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 128-129.

هُوَ حَقٌّ مِمَّا هُوَ دُونَهُ! كُلُّ ذَلِكَ تَعَرُّضٌ لِهَجَمَاتٍ مُفَكِّرِي مَابَعْدَ الْحَدَاثَةِ مِنْ جُذُورِهَا
مَعَ نَيْتِشْه وَهَائِدَغِرٍ وَحَتَّى دَرِيدَا وَرُورِي. إِلَّا أَنَّ إِسْهَامَةَ الْآخِرِ تَأْتِي فِي التَّأَكُّيدِ عَلَى
ضِدِّيَّاتِ النِّظْمِيَّةِ وَالتَّمَثُّلِ، مِنْ مَوْتِ الْفَلَسَفَةِ - النَّسَقِيَّةِ وَمُشْتَقَّاتِهَا.

وَمِنْ أَجْلِ مَعْرِفَةِ النِّقْدِ الْمَوْجِبِ لِهَيْمَنَةِ وَعُلُوِّ الْفَلَسَفَةِ كَقَاضِي أَعْلَى لِلْمَعْرِفَةِ
وَالثَّقَافَةِ يَلْزَمُ أَنْ تُوجَزَ صُورَةُ لِرَكَائِزِ تِلْكَ النَّتِيجَةِ الَّتِي وَصَلْنَا بِهَا الْفَلَسَفَةَ، وَالَّتِي
تُمَارِسُ دَوْرَهَا، الْيَوْمَ، إِنْطِلَاقًا مِنْهَا. وَتِلْكَ الصُّورَةُ هِيَ مَا تَشَكَّلَ تَارِيخِيًّا فِي الْعَصْرِ
الْحَدِيثِ (بِالرَّغْمِ مِنَ الْجُذُورِ الَّتِي تُضْرِبُ بِالْقِدَمِ دَاخِلَ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ وَصَوْلًا إِلَى
أَفْلَاطُونِ) الْمَتَدِّ مِنَ الْقَرْنِ السَّابِعِ عَشَرَ وَحَتَّى مَا قَبْلَ إِنْهِيَارِ مَرَكِزِيَّاتِ السَّرْدِيَّاتِ
الْكَبِيرَى فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ. وَيُشَاحِصُ رُورِي، لِذَلِكَ الْمَنْتَجِ الْفِكْرِي
(الْإِبْسْتِمُولُوجِيَا = الْفَلَسَفَةُ)، لِحَظَاتٍ عِدَّةٍ مِنْهَا:¹

1- لِحَظَةُ الْمَعْرِفَةِ بِوَصْفِهَا فَهْمًا لِلْعَمَلِيَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ مَعَ لُوكْ؛ وَلِلْحَظَةِ تَصُورِ الْعَقْلِ
كَكَيَانٍ مُفْصَّلٍ تَجْرِي فِيهِ عَمَلِيَّاتُ التَّفَكُّرِ مَعَ دِيكَارْت، وَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ
الْمَتَدَّةِ عَلَى طُولِ الْقَرْنِ السَّابِعِ عَشَرَ.

2- لِحَظَةُ أَنْبِثَاقِ الْفِكْرَةِ الَّتِي تَحْسَبُ الْفَلَسَفَةَ مَحْكَمَةً لِلْعَقْلِ الْخَالِصِ - الْمَجْرَدِ
وَالَّتِي يَبْدِئُهَا إِثْبَاتُ مَزَاعِمِ بَقِيَّةِ الثَّقَافَةِ مِنْ عَدَمِهَا، وَذَلِكَ مَا تَرَفَّقَ مَعَ كَانِطٍ
وَمُنَجَزِ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ.

3- وَكَذَلِكَ كَانَ لِلْكَانِطِيِّينَ الْجُدُدِ (فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ) أَثَرٌ فِي تَعْزِيزِ تَصُورِ
الْفَلَسَفَةِ بِأَنَّهَا الْعَمَلُ بِاتِّجَاهِ التَّأْسِيسِ وَالتَّنْظِيرِ الْعَالِي الَّذِي يُسَوِّغُ مَزَاعِمَ الْمَعْرِفَةِ.
5- وَفِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ كَانَتْ لِأَفْكَارِ كُلِّ مِنْ رَسَلٍ وَهُوسِرْلٍ مَهْمَةٌ تَرْسِيخِ
أَحْكَامِ اللُّغَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَجَعْلِهَا أَكْثَرَ عِلْمِيَّةً وَصَرَامَةً لُغَوِيَّةً.

لَيْسَ أَصْحَابُ الْمَذْهَبِ التَّمَثِيلِيِّ إِلَّا وَاقِعِيُونَ بِالضَّرُورَةِ، هَكَذَا عَبَّرَ رُورِي
عَنْهُمْ. «ذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاقِعِيِّينَ يَعْتَقِدُونَ بِوُجُودِ طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ، وَاحِدَةٍ فَحَسَبُ،
يَكُونُ فِيهَا الْعَالَمُ بِذَاتِهِ، وَأَنَّ هُنَاكَ مَجَالَاتٍ "قَاسِيَّةً" [صَلْبَةً] مِنَ الثَّقَافَةِ تَتَجَلَّى فِيهَا
هَذِهِ الطَّرِيقَةُ. وَيَقُولُونَ إِنَّهُ وَفِي تِلْكَ الْمَجَالَاتِ هُنَاكَ "حَقَائِقُ الْمَادَةِ" الَّتِي يَجِبُ
إِكْتِشَافُهَا، بِالرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ وَجُودِهَا فِي الْمَجَالَاتِ الْأَكْثَرِ لَيُونَةً. وَفِي الْجِهَةِ الْمَقَابِلَةِ،

1 يُنْظَرُ: رُورِي، رَيْتْشَارْد، «نَظَرَةُ بَرَاغَمَاتِيَّةٍ إِلَى الْفَلَسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ»،
ص 52-53.

يَعْتَقِدُ الْمَنَاوُونَ لِلْمَذْهَبِ التَّمْثِيلِيِّ: إِنَّ التَّقَدَّمَ الْعِلْمِيَّ، هُوَ كَالْأَخْلَاقِي، مَسْأَلَةٌ لِلْبَحْثِ عَنْ طُرُقِ أَجْمَعَ لِإِغْنَاءِ الْحَيَاةِ الْبَشَرِيَّةِ»¹، ذَلِكَ الضِّدُّ الَّذِي سَيَعْمَلُ عَلَى رَسْمِ مَلَامِيحِهِ فِي فِلْسَفَتِهِ التَّهْذِيبِيَّةِ وَسَتَنْطَرُقُ لَهُ فِي مِحْوَرٍ آخَرَ مِنْ بَحْثِنَا.

هَكَذَا بَدَأَتْ نَظَرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ، وَتَأَسَّسَتْ عَلَى أَنَّهَا تَمَثَّلُ لِلْوَقَائِعِ عِبْرَ مَنْظُومَةٍ فِكْرِيَّةٍ. وَفِي مُقَابِلِ مَا سَبَقَ (مِنْ التَّأْسِيسِ وَبِدَايَةِ لَارَهَاصَاتِ إِيْهَارٍ وَمَوْتٍ. مِثْلُ هَكَذَا تَصَوُّرِ فِلْسَفِيٍّ يَأْخُذُ بِيَدِ التَّأْسِيسِيَّةِ غَايَةً وَمَنْهَجًا لَهُ) ظَهَرَتْ حَالَاتُ أَنْفِصَالِ الْعُلَمَاءِ عَنِ الْمَفْكَرِينَ/الْفَلَسَافَةِ، وَأَنْفِصَالِ الشُّعْرَاءِ وَتَحْوِيلُهُمْ لِيَقُومُوا بِمَهْمَةِ الْوَعْظِ وَالْإِرْشَادِ وَالتَّوْجِيهِ الْأَخْلَاقِيِّ. وَبَدَتْ الْفِلْسَفَةُ كُلَّمَا هَدَفَتْ الدِّقَّةَ وَالْعِلْمِيَّةَ كُلَّمَا إِزْدَادَتْ أَيْتَعَادًا عَنِ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ وَالثَّقَافَاتِ الْآخَرَى. ذَلِكَ الْإَيْتَعَادُ الَّذِي حَدَى بِهَا إِلَى أَنْ تَكُونَ مَسْتَهْجَنَةً وَغَيْرُ مُبَالٍ بِهَا وَبِخَطَابِهَا.² بَلْ إِنَّنَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ نَتَصَوَّرَهَا الْيَوْمَ، بَلَا طَابِعِهَا التَّعْلِيقِيِّ وَالْإِتِّحَامِيِّ مَعَ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ الْآخَرَى، شَيْئًا يُذَكِّرُ، أَوْ بُلْغَةً أَكْثَرَ إِنْصَافًا، شَيْئًا يُؤْثِرُ.

وَيَرَى رُورْتِي أَنَّ مُشْكِكَلَةَ مَفْهُومِ الْمَطَابَقَةِ الْوَاقِعِيَّةِ وَخُلُولِهَا لَيْسَتْ إِلَّا نَوْعًا مِنَ الْمِيتَافِزِيقِيَّاتِ الَّتِي حَكَمَتْ ذِهْنَنَا بِوَصْفِهَا حُضُورًا دَائِمًا لِلتَّقَرُّبِ مِنَ الْعَالَمِ، شَأْنُهَا شَأْنُ الْمَعْتَقِدِ الدِّينِيِّ فِي مُقَارَبَتِهِ لِذَاتِ إِلَهِيَّةٍ، مُفَارِقَةً لِدَوَانَتِنَا، يَجِبُ الرُّجُوعُ لَهَا! فَقَدْ أَوْرَدَ فِي مَقَالَةٍ لَهُ بِعِنَاوَانِ "الْبَرَاغِمَاتِيَّةِ كَضِيدٍ لِلْفَاشِيسْتِيَّةِ" حَاوَلَ النَّظَرَ إِلَى الْمَطَابَقَاتِيَّةِ، بِإِدْعَائِهَا لِلْحَقِيقَةِ الْمَطْلُوقَةِ دَوْمًا، كَصُنُورٍ لِأَفْكَارِ الْإِحَالَةِ الدِّينِيَّةِ؛ فَمَا يَتَضَمَّنُهُ الْإِخْلَاصُ لِلْإِعْتِقَادِ بِالْوَقَاعِيَّةِ هُوَ نَوْعٌ مِنْ ضُرُوبِ الْإِيمَانِيَّاتِ، وَإِنْ مُصْطَلَحُ الْوَاقِعِيَّةِ، بِحَدِّ ذَاتِهِ، لَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِهْتِمَامَاتِ، وَالْحَاجَاتِ، وَالْمَنَافِعِ الْبَشَرِيَّةِ، بَلْ هِيَ جُزْءٌ مِنَ الْخُنُوعِ لِرَبِّ مُصْطَلَحٍ آخَرَ خَارِجِ الذَّاتِ. لِذَلِكَ هِيَ تَحْمِلُ دَلَالَةَ النُّسْخَةِ الْعَصْرِيَّةِ لِلرَّهْبَنِيَّةِ وَأَمِتْلَاكِ الْقُرْبِ مِنَ الرَّبِّ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِ الْقَائِلِينَ بِالْوَقَاعِيَّةِ، لِأَنَّهَا تَقْتَضِي وَجُودَ طَبِيعَةٍ مُعَقَّدَةٍ لِلْوَقَائِعِ يَجِبُ طَاعَتُهَا.³ أَي: تَمَثَّلُ لِأَفْكَارٍ عَنْ ذَلِكَ الْوَاقِعِ وَالْإِحْتِكَامِ فِيمَا بَعْدَ لِصُورٍ ذِهْنِيَّةٍ تَعْمَلُ بِمَرَجِعِيَّةٍ وَاقِعٍ خَارِجٍ عَنْهَا. وَذَلِكَ مُسْتَنْكَرٌ

1 رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، «نَظَرَةُ بَرَاغِمَاتِيَّةٍ إِلَى الْفِلْسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ»، تَرْجُمَةُ فَرِيقِ الْإِغْنَاءِ الْقَوْمِيِّ، مَجْلَدُ الْعَرَبِ وَالفِكْرِ الْعَالَمِيِّ، الْعِدَدَانِ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ وَالرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ، 2008، مَرْكَزُ الْإِغْنَاءِ الْقَوْمِيِّ، بَيْرُوتُ ص 80.

2 يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، الْفِلْسَفَةُ وَمَرَاةُ الطَّبِيعَةِ، ص 53.

3 يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 80.

لدى رورتي لسببين: الأول، إن المرجعية مُطلقة. والثاني، إنها خارجة عن ذواتنا كمرجع؛ لذلك فإن الاعتماد على النفس ينعدم ويتحول الإستقلال إلى تبعية. وعلى ذلك سعى إلى العمل بإتجاه مُضادٍ ومُخالفٍ للتمثيلية ونَقْدِها من طَرَفٍ، وكَشَفِ معالِم الإستقلال والإنسانية من الطَرَفِ الآخر.

ويُعدُّ المذهب المناوئ للتمثيلية أحدَ الأشكال التي تَضَمَّنَتْ مَبْدَأُ الإستقلال والاعتماد على النفس. بدلاً من اعتماد ما هو خارج عنها؛ ومن التشخيصات الأخرى التي تُسندُ هذا التصور بتفصيل أكثر: ماقدَّمه ديوي في موضوع الديمقراطية والذي يجعل من ممارسة تبادل الآراء بحرية كماهية للديمقراطية مسألة تتماهى مع الحقيقة لأنها نتاج مقبولة حوارية والديمقراطية، حسب رورتي، لاتقبل الأمور على حالها، ودعومة بقائها بنوع من السكونية لأن ماهيتها تقتضي السيورة. ولذلك، رأى رورتي في ديمقراطية ديوي شكلاً لإنتاج ما يمكن إنتاجه من الصيغ الجديدة والحرّة للإنسانية في الحوار والنقاش وعدم التسليم لما هو مُرتكز كُمطلق بل ما يمكن أن نصنعه ونضعه معياراً لحياة أحسن. ويرتبط كل ماسبق بما يُقدِّم من تصور للإستقلال في الفن أيضاً. فالإستقلالية الفنية التي يلزم أن يتمتع بها فنّان وشاعر ورّسام ومعماريّ اليوم هي نوع من الإعتمادية على النفس تلك التي تدفعه بإتجاه الإبداع¹. والإبداع يحيل في طبيّته معنى رفض المحكاة لنماذج حكميّة ومعياريّة خارجة عن ذات الفنّان من جهة، ومُتخلّصة من مفهوم الكامل الميتافيزيقي من جهة أخرى. وعليه فعلى الفن أن يعمل من أجل إبداع الذوق. وتلك الممارسات من الخلق للجديد والمبدع هي صناعات سُفِّيم بلا ما يسبق، أو بما هو خارج عن الإنسان، لأنها عملت بمنطق اللاتمّل وإنترَعت جلد الضياع والنيه الميتافيزيقي لصالح مرجعيات مابعد ميتافيزيقية. وبناءً على ما تقدّم، فإن مفهوم الحقيقة التقليدية الناتج من التصورات الميتافيزيقية، والتمثيلية قاطبة يُعدُّ لأمعنى له على سبيل البراغماتية الجديدة، فأعلن تنحية فكرة الله وكل مرجع خارج ذواتنا عن كونه ناموساً للحقيقة وذلك يجعلنا نتنازل لإزاماً عن مفهوم الحقيقة ذلك.

ويُعدُّ رورتي عصر ديوي زماً للإبداع البراجماتيّ الأمريكي، وانتعاش المؤسسة الأكاديمية الفلسفيّة، فقد أصبحت الأخيرة، حسب، بمثابة «محراب مُتميّز لاستقبال

1 يُنظر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 92.

المحاولات التي كانت تبذل لتجديد النظام الاجتماعي الأمريكي، وانضمت إليها الفلسفة الأمريكية في الدعوة الى مثل هذا التجديد، وكذلك كانت دعوة ديوي التي رفعت راية الفلسفة الأخلاقية باعتبار انها ليست شكلاً لمبادئ عامة تقوم بوظيفتها كبديل عن الأوامر الإلهية؛ وإنما تطبيقاً للعقل على المشاكل الاجتماعية¹ وذلك إيماناً من رورتي بأهمية المرجعية الاجتماعية للفلسفة والانعكاس كوظيفة للفلسفة على المجتمع، ويقرر نجاحات الفلسفة في ذلك المضمار بالرغم من عدم قبوله لصورة الفلسفة المنتجة مع التقليدين أو النسقين، كما يسميهم، يقول رورتي: «على الرغم من أن الفلسفة، ليس لها ماهية، إلا إن لها تاريخاً، وعلى الرغم من أننا لانستطيع أن ندرك نقطة البداية، في مسار الحركة الفلسفية أو العودة إليها... فإننا مع ذلك قد نستطيع أحياناً ان نشير الى أسس قوية لنتائجها الاجتماعية»²، وسيبقى ديوي لدى رورتي مصدراً للاستعارة والتأويل حتى يصبح كسقراط افلاطون.

وتتضح استعارات رورتي، بقوة، من ديوي في مسألة المناهضة للميتافيزيقا وفي مسألة إنعدام وجود محكمة إستئناف أعلى مرتبة من الإتفاق والإجماع الديمقراطي الصبغة، وهي الفكرة ذاتها التي يعود لها هابرماس تناصاً مع ديوي في نموذج عن التشاورية الديمقراطية الهادفة للإجماع.³ إلا أن ما يخالفه رورتي في هذه الفكرة هو أن هابرماس يعمل باتجاه الكوني بوصفه إطاراً للفلسفة وأسئلتها وحلولها، بينما يعمل رورتي باتجاه الخاص التضامني الذي سينحصر في بيئة مجتمعية مقتصرة على أمة من الأمم أو بلد من البلدان.

بدأ التحول والإنعطاف عن مسار الحقيقة المرتبطة بالتطابق مع الواقع (على سبيل المرجع والمطلق) بتأثيرات نقدية وتأسيسية مع المثاليين، إلا أنها تنامت مع

1 رورتي، ريتشارد، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، التحليلات المهنية وثقافة التراث»، ضمن كتاب: بيتر كاز (اعداد)، تاريخ الفلسفة في امريكا خلال 200 عام، ترجمة حسني نصار ومراجعة مراد وهبه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ب. ت، ص 450.

2 المصدر السابق، ص 449.

3 حوار مع ريتشارد رورتي: «التخلي عن عادة الفلسفة»، حاوره سكوت ستوسيل، ترجمة مصطفى ناصر، مجلة الثقافة الاجنبية، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 72.

فَلَا سِفَةَ الْإِخْتِلَافِ وَالنَّصْرِ، لِتَصَبَّحَ أَكْثَرُ مُلَائِمَةٍ؛ حَتَّى إِنْضَحَتْ بِصُورَةٍ حَلِيَّةٍ، مَعَ طُرُوحَاتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ، فِي أَنَّهَا تَعْمَلُ بِضِدِّ التَّمَثُّلِ وَالتَّأْسِيسِ.

وَيَرَى رُورْتِي أَنَّهُ يُمَكِّنُ التَّشْكِيكَ بِفِكْرَةِ الْمَطَابَقَةِ حَتَّى التَّخْلِي عَنْهَا، كَمَا يُمَكِّنُ هَزْ عَرْشِ التَّمَثُّلِيَّةِ عِبرَ الْإِعْتِمَادِ عَلَى مَا جَاءَ مَعَ الْكَثِيرِ مِنْ فَلَا سِفَةِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مِنْ إِعْتِقَادٍ بِأَنَّهُ يُمَكِّنُ إِيْخْتِرَالِ الْوُجُودِ بِأَفْكَارٍ فَقَط. وَالْإِعْتِمَادُ عَلَى مَا بَرَزَ فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ مِنْ إِتِّجَاهٍ جَدِيدٍ لَا يَرَى سُوَى النُّصُوصِ مَوْجُودًا. وَيُسَمِّيهِمْ رُورْتِي بِالنَّصِيِّينَ وَيُصَنِّفُ أَكْثَرَهُمْ فِي حَقْلِ النِّقْدِ الْأَدْبِيِّ مِثْلَ بِلُومٍ وَهَارْتْمَانٍ وَبُولِ دِي مَانٍ وَمَا بَعْدَ الْبِنْيُوتِيَّةِ مِثْلَ دَرِيدَا وَفُوكُو وَمُؤَرِّخِينَ وَأَغْلِبَهُمْ أَنْطَلَقُوا مِنْ هَايْدِغَر. وَلَدَى هَذِهِ الْحَرَكَةِ النِّقْدِيَّةِ حَلَقَةٌ صِلَةٌ بِمِثَالِيَّةِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ وَذَلِكَ فِي تَشَابُهِمَا بَعْدَائِهِمَا لِهِمَنَةِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ أَوْ مَنَاجِحِهِ. وَالتَّشَابُهِ الثَّانِي: إِنَّهُمَا قَالَا بِأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تُقَابَلَ فِكْرُ الْإِنْسَانِ أَوْ اللُّغَةُ بِالْوَاقِعِ مُطَابَقَةً، فَيَنْتِجُ مِنْ ذَلِكَ مَفْهُومٌ لِلْحَقِيقَةِ. وَذَلِكَ جَاءَ عَلَى لِسَانِ الْمِثَالِيِّينَ أَيْضًا بِكَلِمَةٍ أُخْرَى: لَا يُمْكِنُ أَنْ تُمَثَّلَ الْفِكْرَةُ إِلَّا بِفِكْرَةٍ أُخْرَى.¹ وَلِذَلِكَ يَتَقَوَّضُ مَفْهُومُ التَّطَابُقِ مِنْ جِهَةٍ، وَمَفْهُومُ التَّمَثُّلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى. وَلِأَجْلِ ذَلِكَ يَعْمَلُ رُورْتِي صَوْبَ نَوْعٍ مِنَ الْمُمَارَسَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ (الْمَحَادَثِيَّةِ).

وَبِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ، بَدَتْ الْحَقِيقَةُ وَكَأَنَّهَا حَيْرًا لِلتَّنَاقُلِ النِّقَاشِيِّ وَالْكَلَامِيِّ؛ فِكْرَةٌ بِفِكْرَةٍ، وَكُلُّهَا لَامَرَجِعَ ثَابِتٌ لَهَا. وَهُنَا تَقْوُضُ التَّمَثُّلِيَّةُ، وَيُظْهَرُ نَتِيجَةُ لِمَا أَوْرَدْنَاهُ سَابِقًا، أَنَّ رُورْتِي ضِدَّ كُلِّ التَّرْعَاتِ التَّأْسِيسِيَّةِ مِنَ التَّمَثُّلِيَّةِ وَالْمَرَاوِيَّةِ وَالتَّنْصِيقِيَّةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ. وَالْحَقُّ، أَنَّهَا كُلُّهَا صُورٌ لِمَنْهَجِيَّةٍ وَاجِدَةٍ تَعْتَمِدُ مُنَحْزَظَظَرِ الْمَعْرِفَةِ أَسَاسًا لَهَا. لِذَلِكَ فَهُوَ (رُورْتِي) يَكْشِفُ عَنْ صُورَةِ هَذِهِ الْفَلَسَفَاتِ، وَمَا تَتَضَمَّنُهُ مِنْ تَفَرُّعَاتٍ فِي كَوْنِهَا تَشْتَرِكُ فِي الْإِنْصِهَارِ فِي الْإِبْسْتِمُولُوجِيَا، وَالَّتِي تَسْتَدْعِي رَغْبَةً فِي التَّقْيِيدِ وَالتَّحْدِيدِ، عِلَاوَةً عَلَى الرَّغْبَةِ وَالتَّطَلُّعِ إِلَى إِيجَادِ أُسُسٍ لِكِي يَتَّعَلَقَ بِهَا الْإِنْسَانُ وَيَتَمَسَّكَ. كَمَا أَنَّهَا تَبْحَثُ عَنْ أَطْرَافٍ أَوْ مُخَطَّطَاتٍ لَا يَتِيَهُ أَحَدٌ فِيهَا، ذَلِكَ إِنْ مَشَى سَبِيلَهَا وَلِذَلِكَ فَهِيَ تَفْتَرِضُ أَشْكَالَ تَمَثُّلٍ لَا يُمْكِنُ مُقَاوَمَتُهَا لِكِي تَصَبَّحَ مَعْيَارًا.²

Richard Rorty, *Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, 1
University of Minnesota Press Minneapolis, 1994, p. 139.

2 يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتشارْد، الْفَلَسَفَةُ وَمَرَاةُ الطَّبِيعَةِ، ص 419.

تَظْهَرُ قِيَمَةُ الْفَلَسَفَةِ، بَعْدَ التَّخَلِّي عَنْ إِمُودَجِ التَّمَثُّلِ وَالْمُطَابَقَةِ وَالْمَرَاوِيَةِ، فِي تَحْوِيلِهَا نَحْوَ تَمْجِيدِ الْخَيَالِ وَالشَّعْرِيَةِ وَالْمُنْعَطَفِ الرُّومَانِيَّاتِي. تَعْمَلُ بِصَدَدِ صُنْعِ الْأَفْكَارِ وَالْأَطْوَارِ الْجَدِيدَةِ مِنْهَا فَوْقَ حَتَمِيَّاتِ الْعَقْلِ، كَمَا مَعَ الْفَنَانِ وَإِسْتِقْلَالِيَّتِهِ وَالْوَصْفِ الْبِرَاغِمَاتِي وَعَمَلِيَّتِهِ هَدَفًا فِي تَحْقِيقِ أَهْدَافٍ إِنْسَانِيَّةٍ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَكُونَ الْفَلَسَفَةُ مُحَاوَلَةً فِي الْإِحْلَاصِ لِلْوَاقِعِ وَالِدَقَّةِ. وَفِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ فَإِنَّ نَقْدَ الْمِيتَافِزِيْقَا الَّذِي أَصْبَحَ صُورَةً لِلْفَلَسَفَةِ فِي الْمَثْنِي سَنَةِ الْمَنْصَرَمَةِ وَأَخَذَ يُعَلِّمُنَا مَا لَا يُمْكِنُنَا الْحُصُولُ عَلَيْهِ وَمَا لَا يُمَكِّنُ أَنْ نَرْغَبَ بِهِ. إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَدَيْهِ الْقُوَّةُ التَّسْوِيعِيَّةُ كَنْظَامِ فِلْسَافِي لِأَنْ يَمْنَحَنَا الْوَصْفَةَ وَالنَّصِيحَةَ حَوْلَ مَا يُمَكِّنُ أَنْ نَحْصَلَ عَلَيْهِ أَوْ نَرْغَبَ بِهِ.¹ وَعَلَيْهِ فَقَدْ عَجَزَتِ الْفَلَسَفَةُ، بَعْدَ نَقْدِهَا لِلْمِيتَافِزِيْقَا، عَنْ أَنْ تُقَدِّمَ مَشْرُوعًا خَلَاصِيًّا لَا يَتَنَاقَضُ أَدَائِيًّا مَعَ مُبْتَنِيَّاتِهِ التَّحَرُّرِيَّةِ؛ فَأَدَّى إِلَى الْإِنْقِيَادِ مِنْ جَدِيدٍ لِصَنْمَةِ الْمُطَابَقَاتِيَّةِ لِلْوَاقِعِ، وَضَيَاعِ الْإِنْسَانِ فِي قِيَمٍ خَارِجَةٍ عَنْهُ، وَمَعَايِيرٍ لَا تُخْضَعُ لِإِرَادَتِهِ. وَهُنَا تَبَدَّأَ مَسِيرَةُ مَطْلَبِ الْعَرَضِيَّةِ وَالتَّهْذِيبِ بِدَلِّ الْقَسْرِ النَّسْقِي وَالتَّارِيخِيَّانِي الْحَتْمِي وَالْمَعْقُولِيَّةِ بِمَا هِيَ خَارِجٌ عَنْ الْإِنْسَانِ. وَمَا يَخْرُجُ مِنْ تِلْكَ الْقَسْرِيَّةِ هُوَ الْخَيَالُ الْإِنْسَانِي، فَالْخَيْرَاتُ الْمَتَاحَةُ لِلْإِنْسَانِ هِيَ مَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تُعْطِيَ مَعْنَى لِحَيَاتِهِ. وَلَوْ رَاجَعْنَا بَعْضَ نُصُوصِ دِيوِي لَوَجَدْنَا رُورْتِي مُوَالِيًا وَطَالِبًا مُخْلِصًا لَهُ. يَقُولُ دِيوِي: «إِنَّ الْخَيْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَتَشَكَّلُ مِنْ وَجُودِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْعَلَاقَاتِ وَالرَّوَابِطِ وَالذِّكْرِيَّاتِ الَّتِي يَسْتَمُّ تَوْسِيعُهَا وَالتَّحْكَمُ بِهَا عَنْ طَرِيقِ التَّخْيِيلِ»²؛ فَالتَّخْيِيلُ هُوَ أَدَاةُ التَّحَرُّرِ وَأَسْتِعَادَةِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ مَا يَسْتَشْكِلُ الْمَادَّةَ الْأَسَاسَ وَالْخَامَ لِلدَّفْعِ بِإِتِّجَاهِ تَحْصِيلِ الْخَيْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي سَتُوجَّهُ فِيْمَا بَعْدَ لِحَلِّ أَيِّ أَرْزَمَةٍ يُمَكِّنُ أَنْ تُوَاجَهَنَا فِي الْحَيَاةِ عِبرَ إِخْضَاعِهَا لِلْفَحْصِ الْحَاجِجِي الْمَحَادَثِي.

وَيَقُومُ مَفْهُومُ التَّهْذِيبِيَّةِ وَالْمَحَادَثَةِ الَّتِي يَتَّبِعُهَا رُورْتِي عَلَى أَعْمَدَةٍ تَقْدِيدِيَّةٍ وَإِنْجَازَاتٍ نَظَرِيَّةٍ، مِنْهَا: مَاقَدَّمَةُ سِيْلَارِزْ وَكُوَايْنِ وَدِفْدَسُونِ فِي تَقْدِيمِهِ لِلْمُنَجَّرِ التَّحْلِيلِيِّ وَفِي تَمْيِيزَاتِهِمُ اللَّغَوِيَّةِ وَقَوَاعِيدُهَا وَحُلُّ الْوَاقِعِ وَالْأَثَرِ الْأَحْثَمَاعِي مِنْهَا، وَأَفَادَ مِنْ غَسَادَامِيرِ فِي مَوْضُوعِ التَّنْشِئَةِ/التَّهْذِيبِ. (سَبِّينُ ذَلِكَ فِي مَوْضُوعِ التَّهْذِيبِ وَالْأَمَلِ بِدَلِّ الْمَعْرِفَةِ).

1 يُنْظَرُ: رُورْتِي، رِيْتَشَارْد، «مَلَاخِظَاتُ فِلْسَافِيَّةٍ»، ص 93.

2 دِيوِي، جُون، إِعَادَةُ الْبِنَاءِ فِي الْفِلْسَافَةِ، تَرْجَمَةٌ وَتَقْدِيمٌ أَحْمَدُ الْإِنْصَارِي، وَمِرَاجَعَةُ حَسَنِ حَنْفِي، ط 1، الْمَرْكَزُ الْقَوْمِيُّ لِلتَّرْجَمَةِ، 2010، ص 107.

المحور الثالث:

هل من منهج؟ أو في التهذيبية، والمحادثة

- المنهج الاتفاقي ويرامج البحث:

يُتَّصَرَّحُ بالمنهج على هيئة إطارٍ خطّواتي يَفُودُ لزماً إلى نتيجةٍ مُتَوَخَّاةٍ، يُؤدِّي الباحثُ فيه دَوْرَ المُتَسَقِّ وَالْكَاشِفِ وَالْحَلِيلِ وَالْمُتَوَقِّعِ، بُغْيَةً أَنْ يَصِلَ إلى ما يَنْشُدُهُ. إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْفِكْرَةَ لَمْ تُنَلَّاقْ قَبُولاً لَدَى رورتي، ذَلِكَ لِأَنَّهَا فِي مَضْمُونِهَا تَسْتَدْعِي هَيْمَنَةً وَقَسراً نِظَامِيّاً وَتَأْسِيسِيّاً، تُحَوِّلُ الْإِنْسَانَ إِلَى آلَةٍ مُسَيَّرَةٍ بِدَرْبِ الْمُؤَكَّدِ وَالْحَتْمِيِّ!

وَهُنَا مِعْوَلٌ نَقْدِيٌّ آخَرٌ لِمَاجَأَتِ بِهِ الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا مِنْ حُجَجٍ فِي قَصْرِهَا لِلْفَلَسَفَةِ بِنَظَرِيَّةٍ فِي التَّمَثُّلِ وَالتَّأْسِيسِ وَالْمِطَابَقَةِ. وَلِذَلِكَ فَإِنَّ ضِيَاعَ التَّمَثُّلِ يَعْنِي ضِيَاعَ مَفْهُومِ جَوْهَرٍ أَوْ حَقِيقَةٍ خَافِيَةٍ وَثَابِتَةٍ يُمَكِّنُ الْإِمْسَاكَ بِهَا، وَذَلِكَ فَحْوَى لِاجَوْهَرَانِيَّةِ رورتي، أَيُّ هُوَ بِالضِّدِّ مِنْ نُمُوذَجِ التَّفَكُّيرِ الْمَاهُويِّ، وَيَعْنِي ذَلِكَ أَنَّ تَكُونَ هُنَالِكَ حَقِيقَةٍ فِي الْخَارِجِ عَنَّا، وَيَجِبُ الْوَصُولُ لَهَا كَهَدَفٍ بَحْثِي، يُعَدُّ أَمراً لَاغِيّاً وَبِلَا مَعْنَى.

وَكَانَتْ قَدْ أَكَّدَتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةُ مُنْذُ تَأْسِيسِهَا مَعَ بِيرْسٍ وَإِلَى رورتي، عَلَى إِنْتِفَاءِ مَفْهُومٍ وَوَاقِعِيَّةِ الْحَقِيقَةِ الْمَطْلُوقَةِ بِوَصْفِهَا مَرَجَعاً أَوْ مِعْيَاراً، وَهَذَا الصَّنِيفُ مِنَ التَّفَكُّيرِ مَا بَعْدَ الْمِيتَاْفِيزِيقِيِّ جَعَلَ الْفِكْرَ خَالِفاً أَوْ مُنْشِئاً لِمَا يَجِبُ أَوْ مِنَ الْأَفْضَلِ فِعْلُهُ. لِأَنَّهُ يُوْدِي إِلَى نَتَائِجٍ مَطْلُوبَةٍ أَوْ مَقْبُولَةٍ أَوْ مُفْضَلَةٍ وَنَاجِحَةٍ، وَإِنْ جَاءَتْ بِهَذِهِ النَتِيجَةِ فَتِلْكَ حُدُودُ الْحَقِيقَةِ.

وَلِذَلِكَ، فَرورتي يَرَى أَنَّهُ لَا يُوجَدُ بَرْنَامَجٌ بَحْثِيٌّ كَمَا كَانَ كَانِطٌ يُقَدِّمُهُ أَوْ مَاقُودٌ مِنْ وَقْتِهِ وَإِلَى حَتَّى الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ وَالْكَائِنُطِيَّةِ الْجَدِيدَةِ، لِتَجَدُّ نَفْسُهَا الْيَوْمَ مَحْرُومَةً مِنَ الْمَوَارِدِ الدِّفَاعِيَّةِ، مِمَّا إِضْطَرَّهَا إِلَى طَيِّ خِيَامِهَا وَالرَّحِيلِ. لَكِنْ يَلْزَمُ هُنَا تَسْجِيلُ الْمُلَاحَظَاتِ التَّقْدِيمِيَّةِ لِذَلِكَ التَّارِيخِ وَالسَّرْدِيَّاتِ مَرَّةً أُخْرَى، وَيَتَّضِحُ مَدَى أَهْمِيَّتِهِ لِتُؤَكِّدَ ضَرُورَةَ إِدْرَاكِ أَنَّ الْوَقْتَ قَدْ حَانَ لِمَحَاوَلَةِ شَيْءٍ جَدِيدٍ. وَيُعْتَقَدُ أَنَّ رَفْضَ رورتي لِمَفْهُومِ التَّمَثُّلِ الْوَاقِعِيِّ لِلْحَقِيقَةِ يَصِلُ إِلَى شِكْلِ مُتَطَرِّفٍ لِلْمِثَالِيَّةِ اللَّغْوِيَّةِ، فَإِذَا كَانَتْ مُعْتَقَدَاتُنَا لِأَنْحِيبِ الْعَالَمِ فَالْحَقِيقَةُ هِيَ شَيْءٌ نَحْنُ نَصْنَعُهُ: وَفِكْرَةُ الْحَقِيقَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ تَحْتَفِي بِوَسَاطَةِ الْمَجْلِسِ (أَوْ الْهَيْئَةِ) الَّتِي تَأْخُذُ عَلَى عَاتِقِهَا

أُمُور الصِّنَاعَةِ تِلْكَ.¹ وَهُنَا يَسْتَتِجُ رُورْتِي مِنْ نَقْضِ وَتَفْكِيسِكَ دَعَائِمِ التَّطَابُقِيَّةِ وَصَرَامَتِهَا الْمَفْتَرِضَةَ وَالْهَدَفَ الْمَوْضُوعِي وَمِثَالِيَّتِهِ، إِنَّنَا يَلْزَمُ أَنْ تَتَوَجَّهَ صَوْبَ نَوْعٍ مِنَ التَّضَامُنِ فِي أَطْرٍ خَاصَّةٍ، وَمَنْهَجِيَّةٍ إِتْيِيَّةٍ وَإِتْفَاقِيَّةٍ فِي صُنْعِ الْحَقَائِقِ وَإِعْتِمَادِهَا. وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي الْعَارِضَ وَالْمَوْقُوتَ دَوْمًا. وَهَذَا يَعْنِي إِنْتِفَاءَ الْمَنْهَجِ الْهَادِفِ لِتِلْكَ الْحَقَائِقِ الَّتِي تَضْمَنُهَا التَّصَوُّرُ غَيْرَ الْمَسْوُوعِ لِلْوَاقِعِ وَكَأَنَّهُ مُسْتَقِلًّا عَنَّا.

يَقُولُ رُورْتِي: «إِذَا اسْتَحْدَمَ الْمَرْءُ الْمَصْطَلَحَ "مَنْهَجًا" ثَرَادُفًا مَعَ "بِرْنَامَجٍ بَحْثٍ" أَوْ "فِكْرَةٍ رَائِدَةٍ"، أَوْ "بَصِيرَةٍ أُسَاسِيَّةٍ"، أَوْ "تَحْفِيزٍ أُسَاسِيٍّ". فَإِنْ هَكَذَا إِسْتِعْمَالَاتٍ [تُعَدُّ] مُضِلَّةً. فَمُصْطَلَحُ "الْمَنْهَجِ" يَجِبُ حَصْرُهُ بِالْعَمَلِيَّاتِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهَا لِأَجْلِ تَسْوِيَةِ الْخِلَافَاتِ بَيْنَ الْمَزَايِمِ الْمُخْتَلِفَةِ.»² أَيْ إِنَّهُ يَهْدِفُ، بَعْدَ تَقْدِيرِهِ لِلنَّسَقِيَّةِ، إِلَى إِبْرَازِ مَفْهُومِ التَّهْذِيبِ، بِوَصْفِهِ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِنْفِتَاحِ وَالِإِسْتِمَاعِ لِلْآخَرِ وَتَقْهَمِهِ، وَمُحَاوَلَةَ التَّعَايُشِ مَعَهُ، أَيْ دَاخِلَ الْمُخْتَلِفِ وَبِالْمُخْتَلِفِ وَمَعَ الْمُخْتَلِفِ، إِعْتِرَافٌ بِحَقِّ الْآخَرِ فِي الْوُجُودِ دَوْمًا أَنْ تُحْلِيَهُ إِلَيْنَا أَوْ نُلْغِي اخْتِلَافَهُ.³ وَهُنَا تَبْدُو مَهْمَةُ الْفَلَسَفَةِ خَارِجَ إِطَارِ رَسْمِ الْإِسْتِرَاطِيَّاتِ لِلْوُصُولِ إِلَى الدِّقَّةِ وَالْحَقِيقَةِ، وَالِإِسْتِعَاذَةِ عَنْهَا بِبَدَلِ الْإِتْفَاقِ وَالْبَرْمَجَةِ مِنْ أَجْلِ الرِّضَا وَالْقَبُولِ وَالتَّهْذِيبِ. وَذَلِكَ مَا يَأْخُذُ مَعْنَى عَمَلِيًّا أَكْثَرَ مِنْ كَوْنِهِ إِنْعِكَاسِيًّا - تَأْمَلِيًّا يُحَاوَلُ الْمَطَابَقَةَ أَوْ الْمَقَاسَةَ.

-الْمُحَادَثَةُ: طَرِيقًا نَحْوَ مَا بَعْدَ الْمِيتَافِيزِيْقَا:

الخُرُوجُ مِنَ الْمِرَاوِيَّةِ، بِوَصْفِهَا نَسَقًا قَسْرِيًّا لِلْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ يَنْبَنِي عَلَى التَّمَثُّلِ وَالْمَطَابَقَةِ، يَجْعَلُنَا أَمَامَ خِيَارٍ بَدِيلٍ هُوَ الْمُحَادَثَةُ الَّتِي تَحُلُّ مَحَلَّ الْمُجَابَهَةِ وَالصِّرَاعِ، أَوْ السَّدَاجَةِ الْمُتَأَتِيَّةِ مِنَ الْوُثُوقِ الْمَطْلُوقِ بِالْمَاهِيَةِ الْإِنْعِكَاسِيَّةِ عَنِ الْوَاقِعِ، وَالْأَفْكَارِ الْمُتَمَثِّلَةِ بِوَصْفِهَا صُورَةً طَبَقَ الْأَصْلِ، وَيَقِينِيَّةِ الْمَعْنَى. «يَرَى رُورْتِي أَنَّ فِلَسَفَةَ مَا بَعْدَ الْحَدَاثَةِ أُنْفَتَحَتْ الْيَوْمَ عَلَى الْحَوَارِ وَالْتَّوَاصُلِ، بَعْدَ مَا أَخْفَقَ الْعَقْلُ الْمَاهُوِيُّ أَوْ الْحَقِيقَةُ

Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, 1
Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 69.

2 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 87.

3 زهير اليكوبى، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المِراوِيَّة (رورتي)»،
مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 142-143، مركز الانماء القومي، بيروت، 2008،
ص 115.

المتعالية في بناء علاقات بشرية مرنة ومفتوحة»¹. ولأجل ذلك يسعى رورتي إلى الوثوق ببدايل: المحادثة واللائسق واللامطلق المعرفي، واللاقلي، واللائمثلي، فيقول (ونتيجة لما سبق): «إن الفلسفة التي تُفيدُ نسق البحث عن أشكال التمثيل المتميزة، من بين تلك الأشكال التي تُؤلف المِراة، تصبح غير معقولة... والتي تُحددُ أسس بَقية المعرفة، والتي تُشرح أياً من أشكال التمثيل، هو مُعطى محض أو تصوُّري محض، والتي تُعدُّ صيغاً قانونية وليس إكتشافاً تجريبياً حسيّاً والتي تُفصلُ المقولات عبر الأطر المساعدة على الكشف. وإذا اعتبرنا المعرفة مسألةً مُحادثة ومُمارسة إجتماعية، وليس تسعى لتصوير الطبيعة كما لو في مِراة، فلن يكون علينا أن نتصور ممارسةً ورائية - ميتافيزيقية»².

كما أن رورتي يقف بالضد من كلِّ التصورات اللاهوتية التي تتصل بالرؤى الدينية مُبرراً موقفه ذلك بفكرة المحادثة. وبكلمة أخرى، يرى رورتي ضرورةً خصخصة الدين: تحويله إلى مجرد شأن خاص لا يُفتح أمامه المجال للدخول للفضاءات العامة والسياسية وذلك؛ لأن طبيعة الدين نفسه لا تقبل منهجية المحادثة والحوار، لأنه يغلق أي حوار قبل أن يبدأ، فهو يُقرر ما يجب أن يكون، وما هو ضد مشيئة الله أو معها. علاوة على أن رورتي لا يُعبر أهمية للدين على المستوى الشخصي فهو يتجرّد من ثنائية الديني واللاديني.³ وإحالة الديني إلى الخصوصية، يجعل إنسان رورتي لاموضوعياً، ولاكوئياً أو إستيمولوجياً، كما ستكشف ذلك تبعاً، ويُعَمِّدُ إلى تنظيم حياته بأدوات مابعد الميتافيزيقية التي تعتمد الحوار والإتفاق. ودُمُومة المحادثة جزء من اعتمادها أصلاً، بنظر رورتي، لأنها هدف مركزي للفلسفة، فالنظر «إلى محادثة جارية، بوصفها هدف الفلسفة الكافي، وإعتبار الحكمة ماثلة في القدرة على استيفاء المحادثة، معناه أن نعتبر البشر مؤلدين لأوصاف جديدة وليس أن نعتبرهم كائنات، يأمل الإنسان في أن يكون قادراً على وصفها وصفاً دقيقاً»⁴.

1 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، ص 167.

2 رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومِراة الطبيعة، ص 248.

3 Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999, London, p. 171.

4 رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومِراة الطبيعة، ص 494.

وليس لدى رورتي أي مفهوم للحقيقة بمعناه الماورائي والذي من شأنه أن يسمح له برسم خط قواعدي تأسيسي ومنهجي نحو النهاية، فكل ما نفعله بالمحادثة ليس الغرض منه الوصول للحقيقة. وبالنظر إلى الأشياء من زاوية معرفية -زاوية محدية فقط للبرغماتي- فكل ما نفعله هو إعادة ربط شبكة المعتقدات بصورة أفضل؛ وأكثر. وكونه براغماتياً، ينبغي على رورتي أن لا يملك عودة مع لغة "النهائية" والمطلق والثام. فتستمر المحادثة لكن مما لاشك فيه إنه من الممكن أن تنشأ حالات تكشف عن الاختلافات في الرأي والتي تكون عميقة لدرجة لا يمكن حلها بوضوح. وعلى ما يبدو، فالمخرج الذي يستخدمه رورتي يتجلى في أنه ينبغي أن يعامل عدم الحل هذا بما يرتبط بمواردنا الجدلية الحالية والتي هي في تغير مستمر. وإذا كنا لا نرى وسيلة لحل النزاع فيتوجب علينا أن نبحث عن واحد آخر وهكذا. وقد نجد واحداً، أو لانهج، فهذا يعتمد على البراعة والخط. ولكن فيما لو كان يمكن حل الخلاف (أو تجاوزه بإبداع) فهو مسألة متماسكة جداً. ومهمة تهذيبية إبداعية ذاتية.¹

لذا فمشكلة العالم الواقعي وإمكانية تمثله، ومعيار التطابق القائم على أسسه، يعد موضوعاً لاطائل من دراسته أو أمل في الإفادة منه، فيجب التحلي عنه وطرحه جانباً. لأن إحدى المشاكل التقليدية التي ورثها العقل الغربي من حقل الإستمولوجيا؛ وتناسى هومو، وألم الإنسان، ككل، ولا سيما في حل الأزمت الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، وهذه النتيجة متضمنة في فكر ديوي والتي أتاحت لورورتي استئناف الخطاب في موضوع التعطاف بمسار الجدال الفلسفي نحو المجتمع ومشكلاته، والسياسة ويوتوبياها الواقعية. يقول ديوي: «ألا يسمح التخلص من هذه المشكلات التقليدية للفلسفة أن تتفرغ لمهام أكثر فائدة للمجتمع؟ ألا يعني ذلك تشجيع الفلسفة على مواجهة المشكلات الاجتماعية والأخلاقية الكبرى التي تعاني منها الإنسانية؟ وتسعى للتركيز على معرفة أسباب الشر وإزالتها، وتطوير فكرة واضحة عن الممكنات الاجتماعية الأفضل. وتكوين فكرة أو مثل أعلى يمكن استخدامه كمنهج لفهم الأمراض الاجتماعية ومحاولة علاجها، بدل التعبير عن عالم آخر أو عن هدف مستحيل التحقق».²

1 Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 78-79.

2 ديوي، جون، إعادة البناء في الفلسفة، ص 119-120.

- التَهْذِيبُ، وَالْأَمَلُ بَدَلِ الْمَعْرِفَةِ:

يَعُوضُ رورتي في جَوَانِيَاتِ الْفَهْمِ التَّمثِلِيّ: الَّذِي حَصَرَ الْفَلَسَفَةُ بِمَهْمَّةِ
إِبْسِئِمُولُوجِيَّةٍ، فَيَحَاوِلُ أَنْ يُفَكِّكَ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ وَالْعَالَمِ وَكَذَلِكَ عِلَاقَةَ
الْإِنْسَانِ بِفِكْرِهِ (بِدْرَاسَةِ سَايْكُولُوجِيَّةٍ). وَحَالَمَا نَرَى صُورَ التَّمثِيلِ، الَّتِي نَحْنُ
بِحَاجَتِهَا لَوْصِفِ الْعَالَمِ وَالَّتِي تُؤَدِّي بِالنَّيْجَةِ إِلَى نَظَرِيَّاتٍ فِي الْمَعْنَى مُتَعَلِّقَةٍ بِاللُّغَةِ الَّتِي
نُعَبِّرُ بِهَا، نَحْذُهَا كُلُّهَا لِاصِلَةٍ لَهَا بِالْقُدْرَةِ عَلَى التَّسْوِيعِ بِقَدَرِ عِلَاقَتِهَا بِرُودَلَمِ
(نَمُودَج) الثَّقَافَةِ السَّائِدَةِ، فَهُوَ يَعْتَقِدُ أَنَّ التَّحَوُّلَ الَّذِي حَصَلَ بِاتِّجَاهِ هَيْمَنَةِ
الإِبْسِئِمُولُوجِيَا عَلَى الْمَعْنَى بِدَلِ اللَّاهُوتِ، إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ تَحَوُّلِ الْبَيْئَةِ الثَّقَافِيَّةِ مِنْ
دِينِيَّةٍ إِلَى عِلْمَانِيَّةٍ، وَالْيَوْمَ يَبْدُو التَّخَلِّيَ عَنِ الْمِرَآوِيَّةِ الإِبْسِئِمُولُوجِيَّةِ تَخَلِيًّا عَنِ
الْفَلَسَفَةِ النَّسَقِيَّةِ وَيَقْتَضِي أَنْ نُمُودَجَنَا الْجَدِيدُ أَنْ نُحَدِّدَ خَرِيطَةَ الْعِلْمِ وَالْدِّينِ وَالشُّعْرِ
وَالْعَقْلِ بِحُدُودٍ مُلَامَمَةٍ لِكُلِّ مِنْهُمْ.¹ وَتَبَتُّ لِمَعَالِمِ الْمَشْرُوعِ الرَّورْتِي يَلْزَمُ أَنْ
نُوضِّحَ أَنَّ التَّهْذِيبَ هُوَ الْكُنْ الْجَدِيدُ لِلْإِنْسَانِ الْمُعَاصِرِ.

مِنْ أَجْلِ مَدَاوِمَةِ التَّنْظِيرِ وَالْمَسَارِ الذَّرَائِعِيَّ يَقْدِمُ رورتي عَلَى وَضْعِ لَبَنَاتٍ
لِفَلَسَفَتِهِ فِي التَّهْذِيبِيَّةِ وَالْبِرَاقِمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ، هِيَ بِصُورَةٍ أُخْرَى كَلَامٌ فِي الْمَحَادَثَةِ
وَالْحِوَارِ، إِلَّا أَنَّهَا هُنَا تَأْخُذُ دَوْرَ التَّكْوِينِ لِتِلْكَ الْمَحَادَثَاتِ، وَلَا يُمَكِّنُ فَهْمُهَا بِصُورَةٍ
تَأْسِيسِيَّةً، لِسَبَبَيْنِ: الْأَوَّلِ، إِنَّهُ ضِدُّ هَذِهِ النُّزْعَةِ، وَالثَّانِي، لِأَنَّهَا بِفَحْوَاهَا لَا تَأْسِيسِيَّةٌ،
وَلَا تَعْمَلُ عَلَى مَعْنَى النَّسَقِ وَالْبِنَاءِ الْحِرْفِيِّ، أَوْ التَّمثِلِيِّ أَوْ الْمِيتَافِيزِيْقِيِّ. وَإِنَّمَا مِنْ أَجْلِ
مَشْرُوعٍ فِي الْأَمَلِ وَالتَّضَامُنِ وَالدِّيمُقْرَاطِيَّةِ وَتَقْدِيرِ الْمِيتَافِيزِيْقَا، وَلِذَلِكَ فَهُوَ يُدَافِعُ عَنِ
الْفَرَضِيَّاتِ الْآتِيَةِ:

أَوَّلًا: الْحَقِيقَةُ لِاصِلَةٌ لَهَا بِالنَّطَاقِ مَعَ الْوَاقِعِ (اللاتَّطَبُّقِيَّةُ):

يَتَخَلَّى رورتي عَنِ مَفْهُومِ الْحَقِيقَةِ الَّذِي يَهْدِفُهُ الْبَحْثُ الْفَلَسَفِيُّ، وَيَبْغِي وَصُولَهُ
فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ. أَوْ أَنَّهَا مَائِثَمِلُ الْمَطْلُوقِ أَوْ الْمَقَاسِ إِلَيْهِ وَالْكَافِي وَالْيَقِينِي. لِأَنَّهَا
لَيْسَتْ نَتِيجَةُ مُطَابَقَةٍ وَبَحْثٍ وَإِنَّمَا اتِّفَاقٌ وَقَبُولٌ. وَيَرَى أَنَّهُ لَيْسَ هَدَفُ الْبَحْثِ
الْعِلْمِيِّ، أَوْ الْبُحْثِ الْأُخْرَى، أَنْ تُطْلَبَ الْحَقِيقَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ وَالْمُطْلَقَةِ
الْمَعْيَارِ. وَإِنَّمَا الْمَطْلَبُ هُوَ فِي الْغَالِبِ الْأَسْتِعْذَادُ الْأَفْضَلُ لِلْمَحَادَثَةِ وَالْمُحَاجَّجَةِ

1 يُنْظَرُ: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرتآة الطبيعة، ص 296.

وَالْبَرَهَنَةِ، وَبِذَلِكَ فَالْمَطْلَبُ يَتَعَلَّقُ بِاسْتِعْدَادَاتِنَا الْفُضْلَى لِأَن نَعَالِجَ مُشْكِلَاتِنَا وَشُكُوكُنَا الَّتِي تُحِيطُ بِتَصَوُّرَاتِنَا وَسُلُوكِنَا وَمُحَرِّكَاتِهِ، وَبِذَلِكَ فَإِنَّا نَسْعَى إِلَى تَسْوِيعٍ وَلَيْسَ تَسْبِيحاً لِأَفْعَالِنَا وَعِلَاقَتِنَا بِالْحَقِيقَةِ وَالْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ كَذَلِكَ. وَإِذَا كُنَّا لَا نَسْتَطِيعُ تَحْصِيلَ تِلْكَ الْأَسْبَابِ بِوَصْفٍ مِنْ أَوْصَافِ التَّفْسِيرِ لِلْحَقِيقَةِ وَعِلَاقَتِهَا فَإِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ نَفْهَمَ الْأَمْرَ بِصُورَةٍ مُغَايِرَةٍ تَتَعَلَّقُ بِتَسْوِيعِ الْمُعْتَقَدِ بِالْعَالَمِ وَمَا يُنتِجُهُ مِمَّا نُسَمِّيهِ بِالْحَقَائِقِ.¹

يَعْتَقِدُ رورتي أَنَّ فِكْرَةَ "الإِجَابَةِ عَلَى الْعَالَمِ" تَخْلُطُ بَيْنَ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّسْوِيعِيَّةِ. بِطَرِيقَةٍ مَا، فَإِنَّ الْعَالَمَ يُشَارِكُ فِي تَنْظِيمِ مُعْتَقَدَاتِنَا. فَنَحْنُ مُتَدَرِّبِينَ عَلَى المِرَاقَبَةِ وَالْمُمَارَسَاتِ التَّقْرِيرِيَّةِ الَّتِي تَتَطَلَّبُ الإِبْلَاحَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الطَّارِئَةِ مِنْ قِبَلِ الظُّرُوفِ الْخَارِجِيَّةِ. لَكِنْ عَلَى الرُّغْمِ مِنْ أَنَّ الْعَالَمَ يُؤَدِّي دَوْرًا سَبَبِيًّا فِي تَنْظِيمِ مُعْتَقَدَاتِنَا فَهُوَ لَا يُؤَدِّي دَوْرًا تَسْوِيعِيًّا قَائِمًا بِذَاتِهِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَوَاقِفَ الَّتِي تُثِيرُ التَّقَارِيرَ الْمُلَاحَظَةَ لِاطْتِلَابُ بَأَنْ تَكُونَ مَوْصُوفَةً فِي أَيِّ مُفْرَدَاتٍ خَاصَّةٍ. كَمَا أَنَّهَا لَا تُحَدِّدُ الْأَهْمِيَّةَ الْأَسْتِنَاجِيَّةَ أَوْ النُّظَرِيَّةَ لِلتَّقَارِيرِ الَّتِي تُثِيرُهَا. قِيَاسًا عَلَى مَا سَبَقَ، مَاذَا يَعْنِي تَفَاعُلُنَا مَعَ الْعَالَمِ؟ ذَلِكَ يَعْنِي أَنَّنَا لَا نُسَيِّطِرُ تَمَامًا عَلَى الْمُلَاحَظَاتِ الَّتِي نَنَحِذُهَا وَنَتَّيْجُهُ لِدَلِيلِكَ فَإِنَّ مُعْتَقَدَاتِنَا هِيَ - دَائِمًا - عَرِضَةٌ لِلتَّجَارُبِ الْمُتَمَرِّدَةِ. لِذَلِكَ يَعْتَقِدُ رورتي بَأَنَّ التَّقَدُّمَ يُقَاسُ مُنْطَلِقًا مِنْ مَوَاقِفِنَا الَّتِي تُشِيرُ إِلَى حَلِّ الْمَشْكِلَاتِ وَإِزَالَةِ الْأَنْجِرَافَاتِ وَفَتْحِ خُطُوطِ التَّحْقِيقِ... الخ. وَلَيْسَ عَنْ طَرِيقِ التَّحْقِيقِ مِنَ الْمَسَافَةِ بَيْنَ آرَائِنَا الْحَالِيَّةِ وَنَهَايَةِ التَّحْقِيقِ، وَلِذَلِكَ فَلَيْسَ لَدَيْنَا أَيُّ تَصَوُّرٍ عَمَّا سَيَكُونُ عَلَيْهِ التَّحْقِيقُ لِيَصِلَ إِلَى حُدَيْهِ النَّهَائِيِّ، وَلَا فِكْرَةَ عَنْ "الْحَقِيقَةِ" (كَمَا فِي النُّظَرِيَّةِ الْمَثَالِيَّةِ) لِكُلِّ شَيْءٍ أَوْ نَوْعِيَّةِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ نَضْمِنَ مَا يَجِبُ أَنْ تُوصَفَ بِهِ الطَّبِيعَةُ.²

وَلِذَلِكَ، يَنْبَغِي عَلَيْنَا أَنْ نَنْسَى الْحِسَابَاتِ الْمِيتَافِيزِيَّةَ لِطَبِيعَةِ الْحَقِيقَةِ وَنَنْظُرَ إِلَى كَيْفِيَّةِ إِجْرَاءِ التَّحْقِيقِ فِي الْوَاقِعِ. وَالْحَقِيقَةُ لَدَى رورتي إِنَّمَا هِيَ إِتِفَاقِيَّةٌ مُرْتَبِطَةٌ بِزَمَكانٍ مُعَيَّنٍ؛ نَعْتَمِدُ عَلَى فِعْلِ الْإِنْسَانِ وَخَبِيرَتِهِ فِي الْحَيَاةِ وَمَا يَتَحَلَّى عَنْ أَثَرِهَا مِنْ مَنَفَعَةٍ فِي حَيَاتِنَا، حَتَّى إِنَّهُ بِفِكْرَتِهِ عَنِ التَّضَامُنِ سَيُبَيِّنُ أَنَّهُ يَعْمَلُ دَاخِلَ حَيَازٍ جَمَاعَةٍ

1 جِيرَار دِيلُودَال، الفَلَسَفَةُ الْأَمْرِيكِيَّةُ، ص 436.

2 Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 68.

مُنْتِجَةٍ لَهَا وَلَيْسَ شَيْئاً خَارِجاً عَنْهَا. وَمِنْ مَعَالِمِ تَصَوُّرَاتِ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ بِمَنْطِقِ
براغماتية روي:¹

1. تَبْدُلُ مَفْهُومَ الْحَقِيقَةِ مِنْ مَنْطِقِ الْكَشْفِ إِلَى مَنْطِقِ الصَّنَاعَةِ، فَهِيَ تُصْنَعُ
وَلَا دَاعِيَ لِلْكَلامِ عَنْ مُحَاوَلَاتِ كَشْفِهَا.
2. إِنَّ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ مُقَيَّدَةٌ بِزَمَنٍ مُعَيَّنٍ وَيُمْكِنُ أَنْ تَتَطَوَّرَ وَذَلِكَ يَعْنِي إِمْكَانِيَّةَ
التَّجْدِيدِ وَالْمَرَاجَعَةِ وَبِذَلِكَ إِمْكَانِيَّةُ وَسَيْطَرَةُ الْإِنْسَانِ عَلَيْهَا.
3. سَيَكُونُ الْإِنْسَانُ مَسْؤُولاً عَلَى أَفْعَالِهِ وَعَوَاقِبِهَا، وَذَلِكَ بِنَاءً عَلَى صِدْقِ
وَحَقِيقَةِ وَصِحَّةِ أَفْعَالِهِ وَسُلُوكِيَّاتِهِ. وَذَلِكَ يَعْنِي أَنَّ الْإِنْسَانَ يَحْمِلُ ثَمَرًا
وَقَرَادَةً وَتَقْدِيرًا فِي كَوْنِهِ صَانِعِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ.
4. إِنَّ الشُّعُورَ بِالتَّثْمِينِ وَالتَّمَرُّكِ فِي صُنْعِ الْحَقِيقَةِ وَإِمْكَانِيَّةِ الْإِنْسَانِ لِمُرَاجَعَتِهَا،
يَجْعَلُهُ قَادِرًا عَلَى الْمُسَاهَمَةِ فِي فِعْلِ التَّارِيخِ وَالْمُشَارَكَةِ السِّيَاسِيَّةِ الْفَعَّالَةِ.
5. إِنَّ رَهَانَ الْحَقِيقَةِ بِالنَّتِيجَةِ هُوَ مُحَاوَلَةٌ فِي إِحْلَاقِهَا بِالْمُسْتَقْبَلِ، وَذَلِكَ يَقُودُ إِلَى
فَلْسَفَةٍ تَفَاوُلٍ وَأَسْتِقْبَالٍ نِسْبَةٍ إِلَى اعْتِمَادِهَا عَلَى الْآثَارِ، وَمَدَى نَفْعِهَا الَّذِي
سَيَعُودُ عَلَى الْإِنْسَانِ.

يُخْبِرُنَا البراغماتيون، بما فيهم روي، بأنَّ الْمَغَالَطَةَ الْكَبِيرَةَ لِلْمُعْتَقَدَاتِ هُوَ أَنْ
نَعْتَقِدَ أَنَّ مَجَازَاتِ الرُّؤْيَى، وَالتَّطَابُقِ، وَالْخَرَائِطَ الذَّهْنِيَّةِ، وَالتَّصَوِيرَ وَالتَّمَثِيلَ، وَالَّتِي
تُطَبَّقُ فِي تَأْكِيدَاتِ بَسْطَةٍ وَتَمْطِيَّةٍ، يُمَكِّنُ تَطْبِيقَهَا فِي مَجَازَاتٍ وَاسِعَةٍ مُخْتَلَفٍ
فِيهَا. إِنَّ هَذَا الْخَطَأَ الْبَسِيطَ يَجْعَلُنَا نَعْتَقِدُ أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ أَمَلٌ فِي أَيِّ نَوْعٍ مِنَ
الْعُقْلَانِيَّةِ، عِنْدَ عَدَمِ وَجُودِ أَشْيَاءٍ مُتَّطَابِقَةٍ، وَعَدَمِ وَجُودِ تِلْكَ الصَّرَامَةِ وَالذِّقَّةِ
وَالوُثُوقِيَّةِ إِلَّا الذُّوقَ وَالْعَاطِفَةَ وَالْإِرَادَةَ. وَعِنْدَمَا يَقُومُ الْبَرَاغِمَاتِي بِالْهُجُومِ عَلَى فِكْرَةِ
"إِنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ دَقَّةُ التَّمَثِيلِ" إِنَّمَا يُهَاجِمُ التَّقْسِيمَ التَّقْلِيدِيَّ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالرَّغْبَةِ، أَوْ
الْعَقْلِ وَالشَّهْوَةِ، أَوْ الْعَقْلِ وَالْإِرَادَةِ. فَلَيْسَ لِأَيِّ مِنْ هَذِهِ التَّقْسِيمَاتِ أَيُّ مَعْنَى إِلَّا إِذَا
فَكَّرْنَا أَنَّ التَّعَقُّلَ أُنْمُوذَجًا لِلرُّؤْيَى، أَوْ كَمَا سَمَّاهُ دِيوي "نَظْرِيَّةُ مَعْرِفَةٍ بِالنِّسْبَةِ
لِلْمُلاحِظِ أَوْ الْمُتَفَرِّجِ".²

1 محمد جديدي، مابعد الفلسفة: مطارحات رورتية، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات
الاختلاف، بيروت والجزائر، 2010، ص 60.

2 Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980),
p. 164.

وَهَذَا التَّوَجُّهُ الرَّورِي يَدِينُ بِالْفَضْلِ لِمَا قَدَّمَهُ جُون دِيوي فِي فِكْرَتِهِ عَنِ الْخَيْرَةِ وَأَثَرَهَا فِي صُنْعِ الْحَقِيقَةِ وَالْإِتِّفَاقِ بِشَأْنِهَا وَقَبُولِهَا أَوْ الْأَخْذِ بِهَا كَبَرْنَامَجٍ لِحُلُولِ مَايُوجِبُنَا مِنْ مَشَاكِلَ فِي الْحَيَاةِ؛ فَهِيَ أَدَاةٌ وَوَسِيلَةٌ لِلْعَيْشِ الْأَفْضَلِ، وَبِذَلِكَ فَهِيَ تَحْمِلُ الْأَسْتِقْبَالَ وَالْأَمَلَ، يَقُولُ دِيوي: «الْخَيْرَةُ: نَتِيجَةُ، وَقَرِينَةُ، وَمُكَافَأَةُ أَوْ جَزَاءٌ لِتَفَاعُلِ الْكَائِنِ الْحَيِّ مَعَ بَيْئَتِهِ؛ وَهُوَ التَّفَاعُلُ الَّذِي إِذَا تَحَقَّقَ عَلَى أَكْمَلِ وَجْهِهِ، تَحَوَّلَ إِلَى مُشَارَكَةٍ وَتَوَاصُلٍ»¹. فَالتَّوَاصُلُ وَالتَّفَاعُلُ يَخْلِقَانِ نَوْعًا مِنَ الْفَهْمِ الْمُشْتَرَكِ، غَيْرَ تَلَفُّحِ الْخَيْرَاتِ. وَذَلِكَ هُوَ الْمُنْعَطَفُ الْبِرَاغِمَاتِي بِرُؤْيِهِ وَالَّذِي يُعْطِي لِلْإِنْسَانِ سُلْطَتَهُ فِي مِيعَارِيَّةِ الْحَقِيقَةِ غَيْرَ مُشَارَكَاتِ خَيْرَاتِيَّةِ (دِيوي) وَمُحَادَثِيَّةِ (رورتي).

ثَانِيًا: اللَّامَاهُويَّةُ/اللاجوهريَّة:

بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ، تُعْطِي اللَّامَاهُويَّةُ مَعْنَى يُفِيدُ بِنَفْيِ إِمْكَانِيَّةِ أَنْ يَكُونَ الْوَاقِعُ الْخَارِجِيُّ مَرْجَعًا لِلْحَقِيقَةِ، وَبِالضِّدِّ مِنْ فِكْرَةِ الْعَالَمِ الْمُتَكَوِّنِ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ (جَوَاهِرِ ثَابِتَةٍ لَا تَتَغَيَّرُ وَتَقْبَعُ خَلْفَ الظُّوَاهِرِ)، يُقَدِّمُ رورتي تَصَوُّرَهُ بِأَنَّهُ نَقْضًا لِهَذِهِ الرُّؤْيَةِ، وَالَّتِي طَالَمَا سَيَّطَرَتْ عَلَى الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ، بِسَبَبِ مَا أَنْتَجَتْهُ الْفَلَسَفَاتُ النَّسَقِيَّةُ وَالتَّأْسِيسِيَّةُ، وَبِصُورَتِهَا الْوَاقِعِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهَا.

لِذَلِكَ، فَإِنَّ تَصَوُّرَاتِنَا عَنِ الْعَالَمِ تَمْتَازُ بِالِانْفِتَاحِ نَفْسِهِ الَّذِي يُلْزَمُ أَنْ تَتَّخِذَهُ مُقَابِلَ (كُلِّ) الْآخَرِ؛ فَهِيَ تَصَوُّرَاتٌ مِنْ أَجْلِ الْفَهْمِ وَالْإِتِّفَاقِ وَذَلِكَ يَدْعُونَا إِلَى أَنْ نَحْلَعَ كُلَّ جَلْبَابِ الْجَوْهَرِ وَالْمَادَّةِ الَّتِي يُتَصَوَّرُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ وَعَلَى مَا هَيْئَتِنَا كَشَفَ مَا هَيْئَتِهَا وَتَمَثَّلَهَا كَمُطَابَقَةٍ. وَذَلِكَ هُوَ نَفْسُهُ الْمَوْقِفِ النَّاقِضِ لِيَقِينِيَّةِ الْوَاقِعِيَّةِ وَتَمَثَّلِهِمُ لِلْوَاقِعِ عَلَى أَنَّهُ صُورَةٌ لِلْحَقِيقَةِ بِمُطَابَقَتِهَا لِلْأَصْلِ فِي الْخَارِجِ عَلَى مِرَآةِ عُقُولِنَا؛ وَلِذَلِكَ يَقُولُ رورتي: «إِذَا فَكَّرْنَا بِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ لَيْسَتْ أَمِتْلَاكًا لِمَاهِيَّةٍ، وَعَلَى الْعُلَمَاءِ، أَوْ الْفَلَسَافَةِ أَنْ يَصِفُوهَا، وَإِنَّمَا كَحَقِّ فِي الْأَعْتِقَادِ، بِوَسَاطَةِ الْمَعَايِيرِ الْجَارِيَةِ، فَإِنَّا نَكُونُ عَلَى الطَّرِيقِ الصَّحِيحِ»². وَهَذَا الشَّأْنُ الرَّورِي فِي نَقْضِ فِكْرَةِ الْمَاهِيَّةِ وَإِسْتِهْجَانِهَا إِنَّمَا يَتَّصِلُ بِإِمْتِنَاعِ دِيوي مِنْهَا، يَقُولُ دِيوي: «لَوْ أَنَّا أَنْعَمْنَا

1 دِيوي، جُون، الْفَنُّ خَبْرَةٌ، تَرْجُمَةُ زَكْرِيَا اِبْرَاهِيمَ، مَرَاةٌ وَتَقْدِيمُ زَكِي نَجِيبِ مَحْمُودٍ، ط1، دَارُ النُّهْضَةِ الْعَرَبِيَّةِ، الْقَاهِرَةُ، 1963، ص 41.

2 رورتي، رِيْتشارْد، الْفَلَسَفَةُ وَمِرَاةُ الطَّبِيعَةِ، ص 507-508.

النَّظَرُ الْآنَ إِلَى لَفْظِ "الْمَاهِيَةِ" لَوْحَدْنَا أَنَّهُ لَفْظٌ غَامِضٌ مُلْتَبِسٌ إِلَى أَعْلَى دَرَجَةٍ¹. ثُمَّ يُوسِّعُ دِيوِي شَرْحَهُ لِمَعْنَى الْمَاهِيَةِ² فَيَصِلُ إِلَى فِكْرَةٍ كَوْنِهَا اللَّبُّ أَوِ الْجَوْهَرِيُّ، وَذَلِكَ -أَيْضًا- لَا يَعْنِي لَدَيْهِ شَيْئًا إِلَّا مَا هُوَ نَتَاجُ لِلْخَيْرَةِ وَبِنَاءٌ عَلَى ذَلِكَ فَمَعْنَى أَوْ لُبُّ شَيْءٍ مَا، لَيْسَ وَاحِدًا بِالنِّسْبَةِ لِمَجْمُوعَاتٍ بَشَرِيَّةٍ مُخْتَلِفَةِ التَّخْصُّصِ وَالْبَيْتَةِ وَالْخَيْرَةِ. وَهُوَ مَا يُشِيرُ إِلَى مَا تَنَفَّقَ عَلَيْهِ، وَلَا وُجُودَ جَوْهَرِي وَضُرُورِي يَتَمَوَّقَعُ فِي الْخَارِجِ وَلَهُ دِلَالَةٌ ثَابِتَةٌ.

وَلِذَلِكَ يَرَى رُورْتِي أَنَّ مِنْ أَهَمِّ سِمَاتِ الْبِرَاغِمَاتِيَّةِ أَنَّهَا ضِدُّ الْجَوْهَرِيَّةِ فَعِنْدَ اسْتِخْدَامِهَا مَعَ أَفْكَارٍ مِثْلَ "الْحَقِيقَةِ"، "الْعِلْمِ"، "اللُّغَةِ"، "الْأَخْلَاقِ"، وَالْأُمُورِ الْمُثَابِلَةِ فِي التَّنْظِيرِ الْفَلَسْفِيِّ إِنَّمَا تَنَاقُضُ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَكُونَ لِلْحَقِيقَةِ جَوْهَرًا وَتَصَوُّرًا قَائِمًا عَلَى تِلْكَ الْجَوْهَرِيَّةِ (التَّصَوُّرِ الْمَاهَوِيِّ) لِكُلِّ الْمَعْرِفَةِ، وَالْعَقْلَانِيَّةِ، وَالتَّحْقِيقِ أَوْ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْفِكْرَةِ وَمَوْضُوعِهَا. عِلَاوَةً عَلَى ذَلِكَ، يُرِيدُ هَؤُلَاءِ أَنْ يَكُونُوا قَادِرِينَ عَلَى اسْتِخْدَامِ مَعْرِفَتِهِمْ بِهَذِهِ الْجَوَاهِرِ مِنْ أَجْلِ نَقْدِ الْآرَاءِ الَّتِي يَعُدُّونَهَا بَاطِلَةً، وَمِنْ أَجْلِ الْإِشَارَةِ إِلَى طَرِيقَةِ التَّقَدُّمِ نَحْوَ اكْتِشَافِ حَقَائِقٍ أَكْثَرَ. إِلَّا أَنَّ مَا نَقُولُهُ: إِنَّهُ لَا يُوجَدُ جَوَاهِرٌ فِي أَيِّ مَكَانٍ³.

فَالْفَهْمُ الْمُطَابِقَاتِي لِلْوَقَائِعِ يُؤَدِّي إِلَى فِكْرَةٍ أَنَّ هُنَالِكَ طَرِيقًا وَاحِدًا تَتَجَلَّى مِنْ خِلَالِهِ حَقِيقَةُ الْعَالَمِ بِمَا هُوَ كَذَلِكَ، كَمَا هِيَ نَهَائِيَّةٌ وَصَادِقَةٌ؛ وَلِذَلِكَ، يُنَاقِضُهَا رُورْتِي لِأَنَّهُ - وَبِنَاءً عَلَى أَهْدَافِهِ فِي نَقْدِ التَّائِيْسِ وَالْمَاهَوِيَّاتِ وَمَعْنَاهَا وَالْمُطَلَقِيَّاتِ وَمُعْيَارِهَا - يَجِدُ مِنَ الْأَفْضَلِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ رَأْيِي ضِمْنَ مَجْمُوعَةِ آرَاءٍ تَنْفَتِحُ لِتَرَى أَنَّ هُنَالِكَ مَنْ لَا يَجِدُ فِي التَّطَابُقِ مِيعَارًا وَلَدَيْهِ رُؤْيَا مُغَايِرَةً وَهُوَ يَحْمِلُ مَعْنَى وَصِدْقًا أَيْضًا؛ وَبِالنِّسْبَةِ لِلْوَقَائِعِ الَّتِي تَحْكِي أَحْقَاقَهَا بِأَمْتِلَاكِ الْحَقِيقَةِ قِيَاسًا لِلْوَقَائِعِ وَتَطَابُقِهَا مَعَهَا فَعَلِيهَا أَنْ تُسَمَّى مُطَابِقِيَّةً بِالتَّخْصِيصِ، لِأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَخْتَزِلَ كُلَّ الْمَعْنَى الْمُقَالِ بِحَقِّ الْوَقَائِعِ.

ثالثاً: أخلاق بلا التزامات عامة (بلاكونية):

فَقَدْ رَأَى رُورْتِي أَنَّ شُعُورَ الْفَرْدِ بِذَاتِهِ إِنَّمَا هُوَ خَلْقٌ دَاخِلِيٌّ حُرٌّ بِالْمَرْتَبَةِ الْأُولَى. وَذَلِكَ يُشِيرُ إِلَى مَدَى الْفَرْدِيَّةِ لَدَى رُورْتِي. وَبَدَلًا مِنْ أَنْ يَعْمَلَ بِالنَّجْزِ الْكَائِنِطِي

1 ديوي، جون، الفن خيرة، ص 493.

2 المصدر نفسه.

3 Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p. 162.

بفكرة الواجب الأخلاقيّ على أساس ترانستندالي، ولأجل ذلك سعى نحو العمل على فكرة "التضامن" التي تقوم على أفعالنا إزاء ما يواجهها من معاناة في المجتمع ويتحتم بذلك أن نعمل على حلّها وتجاوزها. ولذلك كله عمل على الكشف عن أبعاد شخصية ووطنية لمعنى الأخلاق وتجربتها عن كونيّاتها.¹ وذلك بالتأكيد سيخرجها من صورتها المتعلقة بالمثل أو الواجب الكوني، فبالنسبة لرورتي لا ترتبط المعايير الأخلاقية بالعالم المتعالي أو الثابت أو المفارق مع مثل أفلاطون أو الأوامر الكانطية، كما أشرنا، وإنما هي ضروب وأنماط من الخبرات والتجارب الاجتماعية التي يعيشها الإنسان وكيفيّة تحولها لعادات يألّفها الناس ويقبلونها، لكنّها تبقى حاملاً لطبيعة التغير الذي هو نتاج لِرغبات البشر واعتقاداتهم، وتعود لتتحكم بالسلوك الإنساني؛ ولذلك فلا معايير أو مساطر تُحدد مساراتنا نحو الحقيقة أو أيّ فعل أو سلوك.²

من الخطوات الثلاث السابقة يلزم أن يتحقّق الخروج من أطر الإستيمولوجيا التي حدّدت طرق معرفتنا للعالم الخارجيّ وذواتنا وعلاقتنا مع الآخرين. وما ذلك الخروج إلا لحوء من طرف آخر: إلى التأويل بوصفه حيّزاً أكثر راحة وفضاءً، وأكثر قبولاً للتعدد والتغاير واللاصرامة والضيديّة للتشيو، وهنا يلزم أن نبين جذر الإفادة من فكرة التكوين/التهديب والتي أشرنا لها، بسرعة، في ماسبق من البحث. يفيد رورتي من غادامير في فكرة Bildung والتي تُترجم إلى تهذيب -وهو ماسنعمده- وتكوين وتنشئة وتربية وتعليم ذاتي، تلك الإفادة هي التي انعكست لديه في جعلها هدفاً للتفكير الإنسانيّ، فلم يعد الإنسان مُفكراً لأجل المعرفة بل لأجل التهذيب. وأصبحت ذواتنا تنصقل وتُتمى كلّما زادت قراءتنا وكتابائنا وحديثنا عن أنفسنا ومن أجلها، وبذلك فهذه النشاطات تُكشِف أهميتها للإنسان بل وتُفوقها (حسب العقل الغربيّ وخواصه) على الأفكار التي تُشغل بالحديث عن المأكّل أو المشرب أو الكسب الماليّ فقط؛ بذلك فهذه الأفكار تُعيد تكوين الإنسان، وذلك كان حاضراً لدى غادامير في لامبالاته بما حصل في التاريخ أو

1 ناثر ديب، «ريتشارد رورتي نموذجاً: عن النقد ما بعد الحدائي لفكرة الكونية»، جريدة

الاسبوع الادبي، العدد 877، تاريخ 10/2003/4.

2 محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ص 437-438.

مَائِمِكُنْ تَحْصُلُهُ مِنَ الطَّبِيعَةِ الْخَارِجِيَّةِ، وَتَأْكِيدُهُ عَلَى مَا يُمَكِّنُ أَنْ يَنْفَعَنَا لَأَسْتَعْمِلَنَا الْخَاصَّ وَمَا يُمَكِّنُ أَنْ نَحْصَلَ عَلَيْهِ لِذَلِكَ الْأَسْتَعْمَالِ مِنْهُمَا، فَكُلُّ الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي نَحْصُلُ عَلَيْهَا أَوْ نَسْعَى لِكَسْبِهَا إِنَّمَا هِيَ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ أَدَوَاتٌ لِإِيجَادِ طَرِيقَةٍ جَدِيدَةٍ وَأَكْثَرُ فَائِدَةٍ لِحَيَاتِنَا وَالتَّعْيِيرِ عَنْ ذَوَاتِنَا.¹

وَيُوظَفُ رورتي مَفْهُومَ التَّهْذِيبِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى إِيجَادِ الطَّرِيقِ الْجَدِيدَةِ، وَالْأَفْضَلِ، وَالْأَكْثَرِ إِثَارَةً، لِلْكَلامِ. ذَلِكَ الْمَعْنَى الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى فَضَاءٍ لِرِعَايَتِهِ وَأَدَوَاتٍ لِلْعَمَلِ عَلَيْهِ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ بَدِيلُ الْهَرْمِينُوطِيْقَا لَدَى رورتي؛ «فَالْمَسْعَى إِلَى تَهْذِيبِ أَنْفُسِنَا أَوْ آخَرِينَ قَدْ يَتِمُّنْ فِي النِّشَاطِ الْهَرْمِينُوطِيْقِي الرَّأْمِي إِلَى صُنْعِ رَوَابِطٍ بَيْنَ ثَقَافَاتِنَا الْخَاصَّةِ وَثَقَافَةِ غَرِيبَةٍ مَا، أَوْ حِقَبَةِ تَارِيخِيَّةٍ، أَوْ بَيْنَ نَسَقِنَا الْخَاصِّ وَنَسَقِ آخَرَ يَبْدُو أَنَّهُ يَسْعَى وَرَاءَ أَهْدَافٍ لَامْتَقَاسِيَّةٍ بِمُفْرَدَاتٍ لَامْتَقَاسِيَّةٍ... وَيُفْتَرَضُ فِي الْخِطَابِ الْكَلَامِيِّ التَّهْذِيبِيِّ أَنْ يَكُونَ غَيْرُ عَادِيٍّ، وَأَنْ يُخْرِجَنَا مِنْ نُفُوسِنَا الْقَدِيمَةِ بِقُوَّةِ الْغَرَابَةِ، وَيُسَاعِدُنَا لِنَكُونَ كَائِنَاتٍ جَدِيدَةً»².

وَيَسْتَعِينُ رورتي بتوماس كون في فِكْرَتِهِ عَنِ النَّمُودَجِ وَالْكَلامِ الْعَادِيٍّ أَوْ السَّائِدِ وَدَوْرِ الْعَرَضِيِّ أَوْ الثُّورَةِ أَوْ غَيْرِ الْعَادِيٍّ فِي تَغْيِيرِ النِّسْقِيَّةِ نَحْوِ ضَرْبِ مُعَايِرٍ يَعْمَلُ عَلَى قَطِيعَةٍ مَعْرِفِيَّةٍ مَعَ السَّابِقِ التَّارِيخِيِّ - الْإِبْسْتِيْمِي. وَمِنْ ذَلِكَ يُحَاوِلُ الْمُقَارَنَةَ بَيْنَ الْكَلامِ الْعَادِيٍّ وَغَيْرِ الْعَادِيٍّ لِيَنْتَظِلِقَ فِيمَا بَعْدَ وَاضِعًا حُدُودًا بَيْنَ الْإِبْسْتِيْمُولُوجِيَا (الْمُنْتَقَدَةُ مِنْ طَرَفِهِ) وَالْهَرْمِينُوطِيْقَا (الْمَعُولُ عَلَيْهَا).

يَجْرُنَا الْكَلامُ الْعَادِيُّ إِلَى تَمْيِيزِهِ: بِوَصْفِهِ الْكَلامِ الْمُتَعَارَفَ عَلَيْهِ وَالْمُتَّفَقَ عَلَيْهِ اصْطِلَاحِيًّا وَتَوَاضِعِيًّا؛ وَلِذَلِكَ فَهُوَ يُمَثَّلُ مَنَظُومَةً عُرْفِيَّةً وَمَعْرِفِيَّةً مُتَّفَقًا عَلَيْهَا، وَلَهَا سُلْطَةُ الْإِجَابَةِ عَلَى التَّسْأُولَاتِ ذَاتِ الْعِلَاقَةِ بِالْمَنَظُومَةِ تِلْكَ، وَتَنْظِيمِ الْحُجَجِ لِمَا يَنْقُذُ أَوْ يُؤَيِّدُ الْإِجَابَاتِ الَّتِي تُرِيدُ أَنْ تُخْضَعَهَا لِلتَّمْيِيزِ دَاخِلَ حَقْلِ أَهْتِمَامِهَا. بَيْنَمَا الْكَلامُ غَيْرُ الْعَادِيٍّ (وَالَّذِي يَسْتَنْدُ لَهُ رورتي) فَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمُشَارَكَاتِ الَّتِي يَدْخُلُهَا الْإِنْسَانُ وَهُوَ غَيْرُ عَارِفٍ أَوْ مُلتَزِمٍ بِالْأَحْكَامِ وَالْمَعْجَمِ الْمَعْرِفِيِّ لِلْكَلامِ الْعَادِيٍّ وَأَنْمُودَجِهِ، وَيَزِيحُهَا وَلَا يَعْمَلُ بِهَا وَيَبْدَأُ بِصُورَةٍ لَعُورٍ أَوْ كَلَامٍ لَامَعْنَى لَهُ

1 يُنْظَرُ: رورتي، ريتشارد، الفلسفة و امرأة الطبيعة، ص 471-472.

2 يُنْظَرُ: المصدر نفسه، ص 473.

لِيَتَحَوَّلَ فِيمَا بَعْدُ إِلَى ثَوْرَةٍ فِكْرِيَّةٍ، تُعَيِّرُ الْأُثْمُودَجَ الرَّسْمِيَّ أَوْ السَّائِدَ¹. وَالْهَرْمِينُوطِيْقَا هِيَ الْمُنْعَطَفُ الَّذِي سَيَأْخُذُ بِمَهْمَةٍ حَمَلِ مَعْنَى الْكَلَامِ غَيْرِ الْعَادِي بِالضِدِّ مِنْ الْإِسْتِمُولُوجِيَا، فَيُحَدِّدُ مَسَارَ رُورْتِي بِأَنَّهُ تَحَوَّلَ مِنَ الْإِسْتِمُولُوجِيَا إِلَى الْهَرْمِينُوطِيْقَا.

المحور الرابع:

الهَرْمِينُوطِيْقَا وَالْبِرَاغْمَاتِيَّة

- الهَرْمِينُوطِيْقَا بِوَصْفِهَا مَشْرُوعًا خَلَاصِيًّا

تَمَاشِيًّا مَعَ مَشْرُوعِ رُورْتِي النَّقْضِيِّ وَالنَّقْضِيِّ لِمَاهُو سَائِدٌ، فَهُوَ لَا يُقِيمُ وَزْنَاً لِلْفَهْمِ الَّذِي يَفْصِلُ الْإِسْتِمُولُوجِيَا عَنِ الْهَرْمِينُوطِيْقَا عَلَى أَسَاسٍ: أَنَّ الْأَوَّلَى هِيَ مَنْ تَمْتَلِكُ سُلْطَةَ الْعَقْلَانِيَّةِ وَمَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَوَائِهَا، وَالثَّانِيَّةُ الَّتِي تَتَضَمَّنُ الْبَحْثَ خَارِجَ إِطَارِ مَا هُوَ عَقْلَانِي².

بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ، فَالْتَّمِيْزُ لَا يَقُومُ عَلَى أَمْتِلَاكِ سُلْطَةِ الْعَقْلَانِيَّةِ وَالصَّرَامَةِ مِنْ دُونِهَا، وَلَا عَلَى أَسَاسِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ عُلُومِ الطَّبِيعَةِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ؛ أَوْ بَيْنَ مَا يُشِيرُ لِلْوَاقِعِيَّةِ أَوْ مَا يُشِيرُ لِلْقِيَمِ؛ وَلَا بَيْنَ مَا يَمْتَلِكُ مَوْضُوعِيَّةً وَبَيْنَ مَا هُوَ يُعَانِي مِنَ الْإِلْتِبَاسِ وَالضَّغْفَرِ أَوْ الْمُرُوءَةِ، وَإِنَّمَا الْفَرْقُ الْأَسَاسُ يَقُومُ لَدَيْهِ بَيْنَ مَا هُوَ مَأْلُوفٌ وَمَا هُوَ لَيْسَ مَأْلُوفًا. وَلَأَجْلِ ذَلِكَ يُمَكِّنُ حَصَرَ الْفُرُوقِ بِالْجَدْوَلِ الْآتِي³:

الْإِسْتِمُولُوجِيَا	الْهَرْمِينُوطِيْقَا
تَهْدِفُ إِلَى فَهْمِ مَا يَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ وَوَصْفِهِ وَتَصْنِيفِهِ مِنْ أَجْلِ أَنْ تَوْسِعَ ذَلِكَ الْفَهْمَ، أَوْ تَعَزِيزَهُ، أَوْ تَعْلِيْمَهُ، أَوْ التَّأْسِيسَ لَهُ وَعَلَيْهِ.	يَجِبُ أَنْ تُؤَوَّلَ حِينَمَا لَا تُفْهَمُ مَا يَجْرِي وَبِذَلِكَ نَحْنُ صَادِقُونَ فِي قَبُولِ ذَلِكَ الْفَهْمِ.
إِنَّهَا تَعْمَلُ بِمَنْطِقِ الْمَحَابَةِ وَالْمَقَابِسَةِ وَالْوَحْدِيَّةِ وَالشُّمُولِيَّةِ.	إِنَّهَا تُعْطِي مَعْنَى لِلْأَمَلِ بِفَضَاءٍ ثَقَافِيٍّ تَعْدُدِيٍّ.

1 يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ص 425.

2 يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ص 424.

3 يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ص 426 وَص 458. مَعَ فُرُوقَاتٍ وَضَعَهَا الْبَاحِثُ.

تَقُولُ بِوُجُودِ إِطَارٍ ثَابِتٍ وَجَيَادِيٍّ وَبِذَلِكَ هُوَ مَرْجِعٌ لِلْمُقَابِلَةِ.	لَا ثَبَاتٌ أَوْ إِطَارٌ قَسْرِيٌّ، بَلْ سَيْلَانٌ لِلْمَعْنَى الَّذِي يَقِفُ بَرْهَةً مَعَ كُلِّ اتِّفَاقٍ.
مَوْضُوعُهَا مُتَعَلِّقٌ بِطَبِيعَةِ الْمَعْرِفَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَكَشْفِهَا وَبِذَلِكَ لَا يَتَّبِعُ مَحَالًا لِلتَّأْوِيلِ لِأَنَّا مُلْتَزِمُونَ بِبَرَامِجٍ بَحْثِيَّةٍ وَمُمَارَسَاتٍ كَلَامِيَّةٍ عَادِيَّةٍ أَوْ سَائِدَةٍ أَوْ خَاضِعَةٍ لِمَنْظُومَةِ الْأَعْمُودِجِ الْمُهَيِّينِ.	إِنْ الْهَرْمِينُوطِيْقَا تُؤَدِّي دَوْرَ الْإِصْلَاحِيَّةِ لِأَنَّهَا -دَائِمًا- مَا تُسْتَأْنَفُ الْبَحْثُ بِطَرِيقَةِ الْأَمَلِ بِالْجَدِيدِ وَالتَّائِيْرِ، وَمَا يُعِيدُ تَحَرُّرَ الْإِنْسَانِ.
خِطَابٌ عَادِيٌّ، يَهْتَمُّ بِدِرَاسَةِ مَا هُوَ مَأْلُوفٌ.	خِطَابٌ غَيْرُ عَادِيٍّ، يُعَوِّلُ عَلَى دِرَاسَةِ غَيْرِ الْمَأْلُوفِ.
تَرْجَمَةُ لِلْخِطَابِ الْعَادِيِّ بِأَنَّهُ مَا يُمَكِّنُ أَنْ نَعْمَلَ لَهُ مُصْطَلَحَاتٍ مُفْضَلَةً وَتَنْسِيقَ لُغَةٍ خَاصَّةٍ بِهِ.	عَدَمُ وَجُودِ لُغَةٍ عِلْمٍ مُوَحَّدٍ. فَلَا وَجُودَ لِمَصْصُوفَةٍ مَوْضُوعِيَّةٍ، وَجَيَادِيَّةٍ ثَابِتَةٍ، يُمَكِّنُ أَنْ تُفَسَّرَ، وَتُشْرَحَ، مَائِعِيْشُهُ، أَوْ تُرِيدُ أَنْ تَفْهَمَهُ.
تَقُومُ عَلَى أَسْسِ الشَّرْحِ، وَالتَّنْبُؤِ، وَالطَّرِيقَةِ الْمَعْرِفِيَّةِ: الْمُنَازَعَةِ، وَالْمُسْتَحْسِنَةِ، وَالْعُقْلَانِيَّةِ، وَالْإِصْرَامَةِ.	إِنْ كَلِمَةُ الْمَعْرِفَةِ لَدَيْهَا لَا تَسْتَحِقُّ الْقِتَالَ! فَالْهَرْمِينُوطِيْقَا هِيَ طَرِيقٌ جَدِيدَةٌ فِي الْمَلَائِمَةِ، وَالْوُضُوحِ الْفَلَسْفِيِّ؛ وَلَا تَسْعَى إِلَى الْمُنَاجِجِ الْمَعْرِفِيِّ الْأَحْسَنِ وَالْبَدِيلَةِ. بَلْ جُزْءٌ مِنْ تَعَدُّدٍ مَقْبُولٍ.

وَنَتِيحَةٌ لِمَا سَبَقَ، يَقُولُ رُورِيٌّ: «عَلَيْنَا أَلَّا نُحَاوِلَ أَنْ يَكُونَ [هِنَالِكَ] مَوْضُوعٌ يَخْلِفُ الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا، بَلْ نُحَاوِلُ تَحْرِيرَ أَنْفُسِنَا مِنْ فِكْرَةٍ أَنْ تَكُونَ الْفَلَسَفَةُ دَائِرَةٌ حَوْلَ اكْتِشَافِ إِطَارٍ بَحْثِيٍّ ثَابِتٍ. وَعَلَيْنَا، خَاصَّةً، أَنْ نُحَرِّرَ أَنْفُسِنَا مِنْ فِكْرَةٍ: أَنَّ الْفَلَسَفَةَ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُشْرَحَ مَا تَرَكُهُ الْعِلْمُ بِلا شَرْحٍ»¹.

وذلك ما جعله يراجع مشروعه في تبني نوع من المشروع التوجيهي في الهرمينوطيقا ليتنازل عنه؛ فأجاب في مقابلة أجريت معه على سؤال: هل لاتزال تظن ان الهرمينوطيقا يجب ان تحل محل الاستيمولوجيا = نظرية المعرفة؟ فقال: «لا، أظن انها كانت عبارة غير ملائمة. والفصل الاخير من كتابي "الفلسفة ومراة

الطبيعة" ليس جيداً جداً. وأظن أنه كان يجب فقط ان اقول: ينبغي ان نكون قادرين على التفكير في شيء نفعله أكثر من اهمية الاحتفاظ بصناعة الاستيمولوجيا»¹ لكن، ذلك لا يدفعنا باتجاه تصوّر نهاية الفلسفة كما أنّهم بذلك رورتي من قبل؛ بل إنّهُ يُريدُ أن يقولَ إنّ الفلسفة بهذا المعنى قد انتهت: بمعنى شموليّتها، وكونيّتها المعيارية والنسقيّة، والمرجعية العليا لكل المعارف. كلّ ذلك الوهم يجب أن يُزال، حسب رورتي. وذلك ما نحن له في باية دراستنا عن الفلسفة وفلسفة، او بين Philosophy وphilosophy والالتباس الذي صورَ قول رورتي هذا بانه نهاية الفلسفة هنا تُشابه فكرة نهاية الدين في عصر التنوير؛ أو الرّسم التّشكيليّ بعد مجيء الفن الطليعيّ، لأنه سيظلّ، دوماً، هنالك، شيء اسمه "فلسفة" بالرغم من محاولة الهدم الروتية لكلّ الأساق الفلسفية عبر التاريخ، من أفلاطون إلى يومنا هذا،² لأنّ الفلسفة التّهذيبية لا تهدف إلى وضع نهاية للفلسفة بقدر ما تُريدُ منع الفلسفة من تحصيل أو العمل باتجاه الطريق الآمن والمأمون للعلم.³ الذي يحيل معه الدقة والسلطة العليا والحقيقة المطلقة.

-البراعماتية: ضدّ للموضوعية، والحلف الإستمولوجي

ولا يقف إهتمام رورتي بالسائد وضدّه، أو العاديّ ونقيضه، أو الإستمولوجيا والهرمينوطيقا؛ بل يصلُ حدّ البحث في فوارق الموضوعي والتضامنيّ؛ بين رمز الضدّ في فكر رورتي وهم الواقعيّون وبين الجبل الفلسفيّ الذي ينتمي له من البراعماتيين. ويحدّد بينهما ولهما طريقتان، نستطيع من خلالها كشف حدود تفكير كلّ منهما أو على الأقلّ معالم ذلك التفكير⁴:

الأولى: في الكلام عن ما يُقدّمه بوصفهم جماعة فعلية تُشترط بمقومات تاريخية وواقع معاش أو لغة أو رمزية أو جذر زمكانيّ مغاير، لكنه يرتبط بهم ثقافيّ

1 A talent for Bricolage: An Interview with Richard «Joshua Knobe, The Dualist, 2, 1995, pp. 71.» Rorty

نقلا عن: صلاح اسماعيل، البراعماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 148.

2 يُنظر: المصدر نفسه، ص 512.

3 يُنظر: المصدر نفسه، ص 488.

4 See: Rorty, Richard, Objectivity Relativism and Truth, Philosophical Papers, vol.1, Cambridge University press, 1991, p. 21.

وَأَجْتِمَاعِيٌّ. وَهَذِهِ الْحَالَةُ الَّتِي تَسْتَنْدُ إِلَى التَّضَامُنِ وَتَسْتَهْدِفُهُ. فَهِيَ الَّتِي تَعْمَلُ مِنْ أَجْلِ الْجَمَاعَةِ الْبَشَرِيَّةِ الْهُوَيَاتِيَّةِ الْمُحَدَّدَةِ الْمَعَالِمِ وَالْأَتِمَاءِ.

الثَّانِيَّةُ: تَتَمَثَّلُ فِي نَظَرِ الْبَشَرِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ عَلَى أَنَّهُمْ يَمْتَلِكُونَ عِلَاقَةً مُبَاشِرَةً مَعَ مَا يَمْتَلِكُ حَقِيقَةً لَيْسَتْ إِنْسَانِيَّةً وَلَا تَمُتُ بِصِلَةٍ لِوَاقِعِهِمِ التَّارِيخِيِّ أَوِ الْمَذْهَبِيِّ أَوِ الْجَمَاعَاتِيِّ الْخَاصِّ. وَيَتَسَاءَلُ رُورْتِي وَيَهْتَمُّ بِالْمَارَسَاتِ الْمُوْجَّهَةِ إِلَى مَا هُوَ خَارِجُ نِطَاقِ الْإِنْسَانِيَّةِ فِي الْجَمَاعَةِ الْمُتَعَيَّنَةِ وَالْمُنْخَصِرَةِ، وَلَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ بِوَصْفِهِ مَحْكُومًا بِأَطْرَافِ الْجَمَاعَةِ الْمُتَمَتِّي لَهَا وَإِنَّمَا يَرْتَبِطُ بِمَا هُوَ مُوصُوفٌ دُونَ الرُّجُوعِ إِلَى مُجْتَمَعٍ يَنْضَوِي تَحْتَهُ. وَهَذِهِ هِيَ الْمَوْضُوعِيَّةُ.

وَيَرَى رُورْتِي أَنَّ الْعَقْلَ الْغَرَبِيَّ هُوَ وَرِثٌ لِلصِّنْفِ الثَّانِي، الَّذِي يُرِيدُ الْعَمَلَ بِمُعَايِيرٍ وَتَقَالِيدٍ الْمَوْضُوعِيَّةِ. وَالْخَاضِعِ لِلْفَرَضِيَّةِ الْقَائِلَةِ: إِنَّمَا يَجِبُ أَنْ تَقِفَ عَلَى مَسَافَةٍ وَاحِدَةٍ وَكَافِيَةٍ مِنَ الْأَفْكَارِ وَالْأَشْيَاءِ بِشَكْلِ يُمْكِنُنَا مِنْ أَنْ نَتَفَحَّصَهَا مِنْ أَجْلِ جَذْبِهَا نَحْوَ الطَّبِيعِيِّ بِدَلِّ الْأَجْتِمَاعِيِّ - الْإِنْسَانِيِّ. وَأُولَئِكَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يُقِيمُوا التَّضَامُنَ عَلَى أُسُسٍ مَوْضُوعِيَّةٍ وَهُمْ مَنْ يَصِفُهُمْ رُورْتِي بِالْوَاقِعِيِّينَ وَالَّذِينَ، كَمَا أَسْلَفْنَا، يَقْهَمُونَ الْحَقِيقَةَ بِوَصْفِهَا تَطَابُقًا يَخْضَعُ لِتَمَثُّلٍ وَمِرَاوِيَّةٍ. وَبِذَلِكَ فَعَلَى التَّضَامُنِ أَنْ يَخْضَعَ لِآلِيَاتِ الشُّطْرَيْنِ مَا هُوَ عَقْلَانِيٌّ وَمَا هُوَ لَيْسَ كَذَلِكَ: الَّذِي تَفْتَرِضُهُ الْإِفْهَامُ الَّتِي مَيَّزَتْ بَيْنَ عَالَمِ الرُّوحِ وَالطَّبِيعَةِ. وَالَّذِي يَعْنِي الْأَعْتِمَادَ عَلَى الْإِبِسْتِمُولُوجِيَا وَآخِزَتَاهَا لِمَهْمَةِ الْفَلَسَفَةِ بِالضَّدِّ مِنَ الْهَرْمِينُوطِيْقَا وَإِعَادَةِ مَكَانَةِ الْإِنْسَانِ، وَتَحْرِيرُهُ مِنْ تِلْكَ الْأَسْتِلاَبَاتِ الَّتِي حَوَّلَتْهُ إِلَى شَيْءٍ يَجْرَى قِيَاسُهُ وَالْعَمَلُ مَعَهُ عَلَى أَنَّهُ الصَّمَامُ وَالثَّابِتُ.¹ أَمَّا الْأَتَّجَاهُ الْمُقَابِلُ، وَالَّذِي حَاوَلَ عَكْسَ الْمَعَادَلَةِ وَرَدَّ الْمَوْضُوعِيَّةَ إِلَى التَّضَامُنِ، وَهُمْ الْبَرَاغْمَاتِيُونَ - الَّذِينَ وَبِحَسَبِ مَنْظُومَتِهِمِ الْفَلَسَفِيَّةِ لَا يَعْمَلُونَ وَفَقِ قَوَاعِدَ إِبِسْتِمُولُوجِيَّةٍ صَارِمَةٍ مِثْلَ الْوَاقِعِيِّينَ أَوْ مِيتَافِيزِيْقِيَّةِ كَمَا الْلَاهُوتِيِّينَ - فَالْحَقِيقَةُ لَنْ تَتَجَاوَزَ مَعْنَى الدَّلَالَةِ عَلَى مَا هُوَ نَافِعٌ لَهُمْ. وَلِذَلِكَ لَا يَرُونَ أَنَّ الْمُنْهَجَ التَّطَابُقِيَّ الْمُسْتَعْمَلَ فِي رَدِّمِ الْفُجُورَةِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْوَاقِعِ هُوَ السَّبِيلُ الصَّحِيحُ أَوْ الْمَقْبُولُ، وَإِنَّمَا بِالْبَحْثِ عَنِ الْأَفْضَلِ وَالْجَيِّدِ الْمَوْجُودِ، وَمَا يُحْتَمَلُ وَجُودُهُ مِنَ الْجَيِّدِ. فَقَدْ يَكُونُ مَا هُوَ عَقْلَانِيٌّ غَيْرَ حَقِيقِيٍّ فِي نَظَرِهِمْ. وَأَنَّ الْفَرَضِيَّةَ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ تَتَحَكَّمَ بِهَا - وَفَقْهَمُ - هِيَ أَنَّ الْإِنْسَانَ -دَائِمًا- مِنْ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَأْتِيَ

بالجديد من الفرضيات أو الأدلة أو المفردات أو الاعتقادات والتي تحسن من حياته؛ ولذلك لا يرغبون بالتحرر من الجماعة نحو مشروع متماه مع ما يحصل في الطبيعة وإنما العمل باتجاه الاتفاقات المتبادلة والإعترافية/البيندائية.¹

لكن البراغمية مع نسخة رورتي وأصلها التقليدي مع بيرس، وجيمس، ودوي قد اتهمت بالنسبية. فالتصور أننا دائماً في مرحلة من مراحل التحقيق، وأنها يمكننا أن نعمل فقط مع معتقدات ونظريات ومعايير نمتلكها بذواتنا، يجعل الأمر وكأنه مثالي ذاتي ونسبي وسفسطائي؛ إلا أن رورتي يريد - حقاً - أن يعلم الدرس الفلسفي الجديد بمعنى تقبل الطوارئ واللااختزال لأفكارنا بقولاب مطلقة. فمن المحتمل أن تكون هناك قضايا معلقة وفي أي وقت معين ومحدد تحتاج موقفاً ورأيًا، وليس كل الناس يمكنهم أن يجدوا سبباً مشتركاً لأن ينتجوا قولاً فيها؛ أو قد تكون تخضعهم كلهم. لكن ذلك لا يعني أن بعض (أو أي) منازعات تعكس الالتزامات التي من حيث المبدأ "غير قابل للقياس". ولا يمكننا التنبؤ بمستقبل التحقيق، ونحن لا نعرف مطلقاً كيفية نشوء الوضع التنبؤي؛ لأجل ذلك يعتقد رورتي أن المؤسسين (التأسيسيين) والمصابين بخيبة أمل سيصفونه بالنسبية أو التشكك أو اللاعقلانية.²

ويمكن الكلام عن منفذ خروج من تلك النسبية المزعومة، (وإن كان رورتي لا ينفذها إلا بوجهها اللاعبي لما يمكن أن تنتج طروحاته في إعادة نصاب التقدير الثقافي الذي يلزم نفسه بتبعيته كوصف لمهمة الفلسفة فتتبري للتحخيص والمراجعة والمعالجة) وذلك باتاحة حيز كبير للذات وجدلها مع المجتمع - الغير (والذات) فبين التهذيب أو التكوين الذاتي والتضامن أو الهدف والمنتج البيندائي، صلة يحاول كشفها رورتي وبذلك المحاولة يسعى نحو طريقة في طمر فجوات الفراق بين الذاتي والموضوعي والخاص والعام. وذلك مانجده من توليفته بين التهكم والتضامن بوصف الأول مجزأً للتكوين الذاتي وممثلاً لتلك التنشئة الذاتية، والثاني بوصفه تراصاً مع الشرئك الاجتماعي وإحساساً به. ولذلك «يراهن البراغمي على جدل... التورية [التهكم] والتضامن، لأن كل مهنة أو بحث أو تساؤل أو تأمل

See: Ibid, pp. 22-23. 1

Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), Richard Rorty, p. 96. 2

هُوَ نِتَاجُ اشْتِغَالِ دَقِيقٍ وَعَمِيقٍ عَلَى الذَّاتِ يَتَضَاعَفُ أَوْ يَتَفَاعَلُ بِالتَّضَامُنِ الْجَمَاعِيِّ وَالتَّفَاهُمِ الْمُجْتَمَعِيِّ»¹.

التَّهَكُّمِيُّ هُوَ مَنْ يَتَعَقَّدُ أَنَّ فِكْرَهُ مَحْدَدٌ بِحُدُودِ لُغَتِهِ، وَتِلْكَ اللُّغَةُ مَنْخُورَةٌ بِالْعَرَضِيَّةِ وَيَسَبِّبُ ذَلِكَ لَمْ تَعُدْ الْمَعْرِفَةُ الْمِثَافِيزِيْقِيَّةُ، عِنْدَهُ، هَدَفًا يَتَّبِعُهُ، وَلَا الْمِطَابَقَةُ لِلْوَاقِعِ أَمَلًا يَسْعَى إِلَيْهِ؛ وَلِذَلِكَ فَهُوَ يَبْحَثُ عَنْ مَعْجَمٍ لُغَوِيٍّ جَدِيدٍ بَدَلَ الْبَحْثِ الْإِبِسْتِمُولُوجِيِّ، فَقَدْ يَكُونُ قَدْ تَعَلَّمَ اللُّغَةَ السَّيِّئَةَ²؛ وَلِذَلِكَ يَبْدَأُ ثَائِرًا وَسَاخِرًا وَنَاقِضًا لِكُلِّ قِيمِ الثَّبُوتِ وَالرُّسُوحِ وَالْمَرْجِعِيَّةِ الْيَقِينِيَّةِ الْمِثَافِيزِيْقِيَّةِ. لَكِنَّ ذَلِكَ الْبُعْدُ التَّهَكُّمِيُّ يَأْخُذُ الْإِنْسَانَ نَحْوَ ضَرْبٍ مِنَ الْأَنْعِزَالِ لَوْلَا بُرْهَانُ الْبِرَاغْمَاتِي فِي عَدِهِ «الْمُفَكِّرُ فِي خِدْمَةِ الْجَمَاعَةِ»؛ فَفِكْرُهُ سَوْفَ يَظَلُّ شَيْئًا تَافِهًا، إِنْ هُوَ ظَلَّ بَعِيدًا عَنْ الْمُسَاهَمَةِ فِي إِعَادَةِ تَرْتِيبِ "تَسْيِجِ الْمُتَعَقَّدَاتِ الْخَاصَّةِ بِتِلْكَ الْجَمَاعَةِ" ... إِلَّا أَنْ إِعَادَةَ التَّرْتِيبِ هَذِهِ كَيْسَتْ عَمَلًا نَسَقِيًّا، وَلَيْسَتْ بَرَنَامَجًا بَحَثًا، بَلْ هُوَ حَكٌّ [كَشْطٌ] فِي الْمَكَانِ الْمُنَاسِبِ³، أَيْ مُحَاوَلَاتٌ تَشْخِصِيَّةٌ وَعِلَاجِيَّةٌ، تَسْعَى إِلَى تَضَامُنٍ وَطَنِيٍّ أَوْ مُجْتَمَعِيٍّ ثِقَافِيٍّ خَاصٍّ.

التَّضَامُنِيَّةُ الْرُورْتِيَّةُ تَقُودُ إِلَى اللَّامَرْجِعِيَّةِ وَاللَّامُطْلَقِيَّةِ، كَمَا قُلْنَا آنِفًا فِي أَثْنَاءِ بَحْثِنَا هَذَا، وَذَلِكَ يَعْنِي بِكَلِمَةٍ أُخْرَى الْعَرَضِيَّةُ، بِقَدَرِ مَا هِيَ نَسَبِيَّةٌ. فَالْفَلَسَفَةُ التَّهْذِيبِيَّةُ سَتَعْمَلُ عَلَى مَا هُوَ عَرَضِيٌّ، عَلَى مَا هُوَ لَيْسَ عَادِيًّا وَثَابِتًا، وَبِأَدَوَاتِ هَرْمِينُوطِيقِيَّةٍ فِي سَبِيلِ الْفَهْمِ وَالْإِتْفَاقِ الْأَكْثَرِ تَسْوِيقًا وَقَبُولًا فِي بَيْئَةِ أَجْتِمَاعِيَّةٍ وَمُتَرَمِّمَةٍ.

وَلِذَلِكَ يَقْتَرِضُ رُورْتِي نِهَآيَةَ لِمُطَافِ إِشْكَالِيَّاتِهِ وَآنْتِقَادَاتِهِ، بَلْ وَحَتَّى مَشْرُوعَهُ فِي الْهَرْمِينُوطِيقَا وَالْبِرَاغْمَاتِيَّةِ الْجَدِيدَةِ، عَلَى هَيْئَةِ ضَرْبٍ مِنَ الْخَيَالِ الشَّاعِرِيِّ الَّذِي يَسْتَعِيرُ الْأَمَلَ مُثَلًّا بِرَمْزِيَّةِ "غُودُو" فَيَقُولُ: «إِنْ أَنْتَظَرُ غُودُو مُحْتَرَمٌ بِالنَّسَبَةِ لَنَا نَحْنُ الْفَلَسَافَةُ ... إِنْ أَنْتَظَرُ غُودُو هُوَ إِنْتَظَارُ الْخَيَالِ الْبَشَرِيِّ لِكَيْ يَشْتَعِلَ مِنْ جَدِيدٍ، إِنْ أَنْتَظَرُ ذَلِكَ يَعْنِي طَرِيقَةً فِي الْكَلَامِ لَمْ تُفَكِّرْ بِهَا مِنْ قَبْلُ ... وَأَنْتَهُمُ

1 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر، ص 170.

2 زهير اليكوبى، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المراوية (رورتي)»، ص 122.

3 زهير اليكوبى، المرجع نفسه، ص 125.

[المفكرون] لا يحتاجون الغودو الذي يُفسرُ لهم أن سلطته أو سلطتها تأتي من علاقة خاصة مع شيء غير - بشري¹. فالإنسان هو المعيار وهو أساس سلطة الحقيقة والخيال وإمكانية التَّجديد.

خاتمة:

لعلَّ الكلامَ عن رورتي في الصَّفحاتِ السابقة لا يُوفيه حقُّه، بوصفه فيلسوفاً مُتَّسِعاً وإنسكلوبيدياً جديداً، في اللغة والأخلاق والسياسة والمعرفة، إلا أننا حاولنا رسم ملامح خلاصة وعصاره لمُحمل أفكاره النَّقدية وما بعد الحداثية، والتي يُمكن أن نخرج منها بنتائج عدَّة، منها:

1. إن رورتي وبَقدر إخلاصه المبكر للتحليلية، إلا أنه استطاع أن يكسر تلك الصِّمغيات؛ التأسيسية والإختزالية، ليتحوَّل إلى ناقدٍ للتحليلية، ومُتحوِّلاً صوب الخطاب البراغماتي، ومُجدداً لمقولاته، ومُتصيراً لرجالاته.
2. يتلخَّص مشروع رورتي التأسيسي - فهو مشروع نقدي بالأساس - بأنه مشروعٌ ضديٌّ: ضدَّ التَّصور التَّطابقي للمعرفة للعالم الخارجي (ضدَّ المَراوِية)؛ ضدَّ الماهوية التي تعتقد أن في العالم جواهر وماهيات داخلية يُمكن كشفها، وأن الحقيقة تتعلَّق بها لا بما هو ظاهر أو ما يبدو؛ وهو مشروعٌ ضدَّ التأسيس الذي مثله أغلب الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الغربي فحاول أن يفتح حيزَ التَّفلسُّف ليصبح مُحاولاتٍ إنفلاقية للمعنى والهرمينوطيقا والخيالي.
3. إنه يُحاول تحقيق تلك المعطيات الآنفية (الضديات) لجعل الخطاب الفلسفي أكثر مرونة فيتَّمم بهدَف الخروج من قسريَّة الإستمولوجيا في المعرفة إلى الهرمينوطيقا والتي تُعنى بالفعالية المستمرة للإنسان، على خلافها مع الأولى.
4. يَنقُذ رورتي معايير وسطوة الموضوعية في المعرفة ليعكس مسارها نحو التضامنية والتي تعني أن يكون المعيار مجتمعياً خاصاً اتِّفاقياً مؤقتاً. وبالتالي نسبياً. وكلُّ ذلك يعتمد على قدرة إنشائية وتهذيبية يتمتَّع بها الفرد ليسند معنى كينونته مع الآخر في تضامن مجتمعي يهدف إلى إنجاح غاية الاجتماع البشري المعين (الوطني). وبذلك فهو بالضد من كل خطابات الكونية والشمولية.

1 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 89.

وَيُمْكِنُ أَنْ نَكْشِفَ عَنْ مَكَامِنِ الضَّعْفِ، أَوْ النَّقْدِ فِي أَطْرُوحَتِهِ، وَالَّتِي مِنْهَا:

1. يَرَى رُورْتِي أَنَّ قَضِيَّةَ الصِّدْقِ لَا يُمَكِّنُ إِعَادَتَهَا لِتَطَابُقِ أَوْ تَأْسِيسِيَّةِ وَاقِعِيَّةِ أَوْ فِي إِطَارِ نَظَرِيَّةٍ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْإِشْكَالِ الَّذِي يُسْتَبْطَأُ عَنْ ذَلِكَ هُوَ: حِينَمَا يَعْتمِدُ رُورْتِي الْبَدِيلَ فِي التَّسْوِيعِ الْأَجْتِمَاعِيِّ الْحَادِثَاتِيَّ أَلَا يُقَدِّمُ أَطْرَافَ الْحَادِثَةِ مَعَايِيرَهُمْ فِي صِدْقِ قَضِيَّةٍ أَوْ عَدَمِهَا اعْتِمَادًا عَلَى تَطَابُقِيَّةٍ أَوْ تَأْسِيسِيَّةٍ يَنْطَلِقُونَ مِنْهَا؟ وَمِنْ ثَمَّ تُحَالُ لِلنَّقَاشِ وَفِي النِّهَايَةِ سَتَكُونُ الْعَلَبَةُ الْحِجَاجِيَّةُ، إِنْ قَبِلْتُ تِلْكَ الْعَلَبَةَ، أَصْلًا، فِي فِكْرِ رُورْتِي، لَتَكُونَ قَبُولًا بِرُؤْيَا تَطَابُقِيَّةٍ فِي الصِّدْقِ أَوْ تَرْسِيخٍ لِتَأْسِيسِيَّةٍ جَدِيدَةٍ!!

2. كَيْفَ لِلتَّضَامُنِيَّةِ وَالتَّهَكُّمِيَّةِ أَنْ تَدْخُلَ فِي مُحَادَثَةٍ أَوْ حِوَارٍ أَصْلًا؟ وَأَفْصَلُ الْإِشْكَالُ بِالْقَوْلِ: كَيْفَ لِلتَّضَامُنِيَّةِ أَنْ تَخْرُجَ لِعِلَاقَاتٍ دَوْلِيَّةٍ أَوْ مَنْظَمَاتِيَّةٍ خَارِجِ الْحَلِيَّةِ، لَتَنْجَحَ فِي تَحْقِيقِ الْمَصَالِحِ الْوَطْنِيَّةِ- الَّتِي هِيَ مَوْضُوعُ التَّضَامُنِ؟! وَفِي التَّهَكُّمِ كَيْفَ لَهُ أَنْ يَكُونَ جُزْءًا مِنْ حِوَارٍ يَرَادُ أَنْ يَخْرُجَ بِاتِّفَاقٍ إِذَا كَانَ هُنَاكَ طَرَفَا لَا يَشْعُرُ بِالمَسْئُولِيَّةِ وَالْإِتْمَاعِ أَوْ الْجَدِيدَةِ وَالْهَدَفِ إِلَى الْإِتِّفَاقِ؟؟ اعْتَقَدُ أَنَّ الْحِوَارَ وَالْإِتِّفَاقَ وَآيَ مُحَاوَلَةَ تَسْوِيعٍ دَاخِلِهِ كَمَا رَغِبَ بِهَا رُورْتِي لَنْ تَتَحَقَّقَ أَبَدًا.

3. حِينَمَا نَتَمَاشَى مَعَ الْفَرِضِيَّةِ الْبَرَاغِمَاتِيَّةِ- وَالَّتِي نُؤْمِنُ بِهَا- أَنْ الْفِكْرَةَ هِيَ مُحَاوَلَةُ لِحُلِّ مَشْكَلَةٍ مَا، وَكَلِمَا نَحْنُ نَحْتِ فِي تِلْكَ الْمَهْمَةِ كَانَتْ صَحِيحَةً، فَلِإِنِّي أَجِدُ صَعُوبَةً قَرِيبَةً مِنَ الْإِسْتِحَالَةِ مَعَ النَتِيجَةِ الَّتِي تَوَقَّفُ مَعَهَا رُورْتِي فِي أَنْ الْفَلَسَافَةِ يَحْتَرِمُونَ فِكْرَةَ "عُودُو" اعْتِمَادًا عَلَيْهَا فِي أَهْمَا رَمْزِيَّةٍ لِلدِّيمُومَةِ الْعَطَاءِ وَالْجَدِيدِ عِبرَ الْخِيَالِ! وَهَذِهِ الصَّعُوبَةُ نَابِعَةٌ مِنْ أَنْ مَشَاكِلَنَا الَّتِي نَحْتَاجُ لِحُلُولِ اتِّفَاقِيَّةٍ، كَيْفَ لَهَا أَنْ تَبْقَى رَهِينَةً خِيَالٍ يَمْتَنَزُ بِفَرْدِيَّتِهِ أَصْلًا وَكَيْفَ سَيَقْدَمُ بِوَصْفِهِ حَلًّا؟ وَكَيْفَ حَسَبِ الطَّرِيقَةِ الرُّورْتِيَّةِ؟ اعْتَقَدُ أَنَّ الْأَمْرَ هُنَا سَيَعِيدُنَا لَوْجُوبِ اعْتِمَادِ الْيَةِ وَبَرْنَامَجٍ يَقْتَرِبُ مِنَ التَّأْسِيسِ لِنَفْهَمِ هَذِهِ الشَّدَرَاتِ الْغَنُوصِيَّةَ فِي بَعْضِ مِنْهَا. وَالْحَاجَةُ تِلْكَ لِلتَّأْسِيسِ قَدْ لَا تَكُونُ غَائِبَةً فِي أَصْلِ اعْتِمَادِ الْخِيَالِ مَعَ رُورْتِي؛ وَيَبْقَى الْأَمْرُ شَائِكًا. وَحَتَّى أَمْرُ الشَّعْرِيَّةِ وَكَمَا أَشَارَ بَعْضُ النَّقَادِ أَهْمَا أَمْرٍ يَخَالِفُ وَيُنَاقِضُ فِكْرَةَ الْمَصْلُحَةِ وَالْإِتِّفَاقِ عَلَى بَعْدِ أَجْتِمَاعِي تَحَالُفِي.. إِنَّنَا أَمَامَ أَرْبَابِكَ فِي تَوْظِيفَاتِ رُورْتِي.

جیل غاستون غرانجی

(...-1920)

جيل غاستون غرانجي Gilles-Gaston Granger (...-1920)

عبد السلام عمور

قسم الفلسفة - جامعة سطيف 2 | الجزائر

حياته: جيل غاستون غرانجي، فيلسوف عقلاني وابستمولوجي فرنسي، ولد في 28 جانفي 1920، يعتبر من قدماء الطلبة بالمدرسة العليا، حصل على كرسى الأستاذية للإبستمولوجيا المقارنة من سنة 1986 - 1990 بجامعة آكس بروفانس بفرنسا، اختص في فلسفة فتحشتين، إذ عمل على ترجمة كتاب له حول الأبحاث المنطقية الفلسفية. (1947-1953)، عمل أستاذ في جامعة ساوابولو بالبرازيل. (1955-1962)، أستاذ في كلية ران بفرنسا. (1962-1964)، مبعوث الهيئة العلمية في أفريقيا الوسطى ببرازافيل.

مؤلفاته:

- *La Raison*, Paris, PUF, 1955; rééd. 1984.
- *Wittgenstein*, Paris, Éditions Seghers, 1969.
- *Méthodologie économique*, Paris, PUF, 1955.
- *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, Paris, PUF, 1956; rééd. Odile Jacob, 1989.
- *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960.
- *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1969; rééd. Odile Jacob, 1987.
- *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976.
- *Langages et épistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979.
- *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1987.
- *La Vérification*, Paris, Odile Jacob, 1992.
- *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin, 1994.
- *Le probable, le possible et le virtuel*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- *L'irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998.

- *La pensée de l'espace*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- *Sciences et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- *Philosophie langage science*, Paris, EDP Sciences, 2003.
- avec Élisabeth Pacherie et Francis Wolff, *Philosophes en liberté, positions et arguments*, Paris, Ellipses, 2001.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1972; dernière rééd. 2001.

فلسفته:

تميزت الفلسفة المعاصرة بظهور اتجاهات ومذاهب كثيرة، كان ههـا الأول بيان ماهية الفلسفة ووظيفتها ضمن الحلقات الجديدة التي بدأ فيها الفكر يعرف توسعا كبيرا، وأبرز هذه الاتجاهات السائدة في عصرنا ما يسمى بالفلسفة التحليلية، ومن ممثلي هذه الفلسفة، مور ورسل وفتجنشتين وغيرهم. في هذا المناخ الفكري الجديد برز الفيلسوف "غرانجي" متأثرا بالاهتمامات اللغوية وبمسارات المنظومة الفكرية التي ركزت رؤيتها على الأرضية المفاهيمية الفاعلة في مختلف الأنشطة السائدة على مستوى النظريات والعلوم في متابعة تحركات الفكر في إنشاء منظومات معرفية جديدة.

1- المفهوم الفلسفي واللغة:

إن الامتيازات الفكرية التي ظفرت بها النظريات اللغوية الصاعدة، ثمنت الجهود الفلسفية التي ظلت قائمة على بناء مجموعة من المفاهيم، وذلك عبر التدرج بها من دلالاتها الاعتيادية إلى اللغوية وصولا إلى العلمية والفلسفية في الأخير، فيغدو لكل علم فلسفته كما لكل فلسفة علمها، لأن مشكلتها لم تأت من فراغ بل وجدت داخل إطار فكري ونظري محدد بمفاهيمه ولغته، "إن الفكر دائما في معاناة فلسفية يتساءل: كيف يمكن تحليل المفاهيم؟ كيف يمكن معرفة المفهوم إن كانت الكلمات غير متوفرة؟"¹.

Philippe Choulet, Dominique Folscheid, Jean-Jacques Wunenburger: 1
 Méthodologie philosophique, Ed. PUF, 1992, p. 153.

هذا لم يمنع أن تبدأ الفلسفة في تدشين مهام جديدة موجهة إلى تحليل ما يستجد في قضايا الفكر الفلسفي، بدلا من إقامة انساق فكرية أو ميتافيزيقية متكاملة في الوقت الذي أصبحت فيه الفلسفة عند "فتجنشتين" تسعى إلى تأسيس فلسفة للفلسفة وأن يكون عمل الفيلسوف عنده، هو أن يكون فيلسوفا للفيلسوف بتحليله لما يقول، "لأن المشاكل الفلسفية تقوم كلما تغييت اللغة"¹.

انخرط "غرانجي" في هذا الوضع المعرفي، محاولا الدخول في سياق فلسفي جديد يسمى "ما بعد الفلسفة" التي تدرس المنهجية الفلسفية"²، أو فلسفة للفلسفة لما يحتاجه من نظر فلسفي يتولى مهام التفلسف في المفاهيم والخروج من ظاهر الفلسفة والدخول في أعماقها على طريقة من يشتغل بالنظر في الأشياء والظواهر والوقائع بحثا عن علاقاتها وعناصرها المحجوبة.

إن الفلسفة تكيف المفهوم، وتجعله قابلا لاستعمالات متنوعة داخل الخطاب، وبالتالي ليس هناك فلسفة لا ترجع إليه أثناء بنائها لخطابها الخاص، وفي حالة الضرورة أو الحاجة؛ فإنها توظفه وتخدم حدوده وتضبطها في اتجاه التجريد والتعميم وتعمل على تحديد المجال النظري الذي يحيط به، لكن إذا كان التجريد فارغا من كل معنى، وإذا كانت الصورة و"الأنا" يتجاوزان كل شكل، فإن الفلسفة تعلن لا محالة عن موتها، أي أن التجريد لا ينبغي أن يكون مفارقا بصفة مطلقة للمعيش. وهكذا إن لم يكن في الفلسفة غير المفهوم، فإنها ليست إلا إعادة مستمرة لاختبار سيرورة المفهوم، يقول "هابرماس": "إن التراث ينقل إلينا ثلاث مقاربات.. المقاربة الفينومينولوجية التي تؤدي إلى دراسة نشأة الحياة اليومية. والمقاربة اللسانية تتركز حول ألعاب اللغة التي هي، في نفس الوقت، تحديدات متعالية لأشكال الحياة. وأخيرا المقاربة التأويلية التي تساعد، انطلاقا من السياق الموضوعي لأشكال التراث النشيطة، على فهم القواعد التي يعطيها النظام المتعالي للغة إلى النشاط التواصلية"³.

1 لودفيك فتجنشتاين: تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 149-150.

2 G.G.Granger: Pour la connaissance philosophique, éd, Odile Jacob, 1988, p. 10.

3 Habermas (J): Logique des sciences sociales, éd, PUF, paris, 1978, p.118.

فالفيلسوف حين يلجأ إلى وضع مفاهيمه، فإنه يستعين بالمشتقات اللغوية وربطها بالممارسة الفلسفية، فاللغة هي التي تقوم بوظيفة احتضان المفاهيم الفلسفية والتعريف بها في مختلف المجالات المعرفية داخل البيئة الثقافية للفكر الفلسفي، فلم تعد اللغة مجرد ممثل للمعرفة، كما أن المعرفة لم تعد تمثلاً مباشراً للأشياء، بل أصبحت إمكاناً للوجود بقدر ما تجسد الأمكنة التي يغرد فيها الفكر أو الوسط الذي يحتوي على سبل الفهم، يقول "غرانجي": "لا وجود للغة فلسفية، بل مجرد استعمال فلسفي للغة"¹.

هذا ما دأب عليه فلاسفة التحليل حين اعتبروا أن تحليل اللغة، هو العمل الأساسي للفلسفة، الموجهة إلى خلخلة القواعد الميتافيزيقية، وتركز الفلسفة التحليلية على الألفاظ والمعاني، فالفيلسوف التحليلي يقوم بفحص المعاني مثل (العقل)، حتى يقدر المعاني المختلفة التي توصلها هذه الألفاظ في مختلف السياقات، ويبين كيف تنشأ صنوف التضارب أو التناقض الداخلي عندما تستخدم المعاني المتوافقة مع سياقات معينة في سياقات أخرى. فهذا الاتجاه المعاصر كان رفضه للميتافيزيقا قائم على التحليل المنطقي للعبارة واللغة بصورة عامة مع تحليل طبيعة القضايا في العلوم الرياضية، فالإتجاه التحليلي يضع الميتافيزيقا تحت معاول التحليل مبيناً، أن قضاياها فارغة لا معنى لها، وانصبت محاولات فلاسفة التحليل على إيجاد مناهج علمية في الفلسفة واتخذوا من طريقة التحليل المنطقي للغة أساساً لهذا الغرض.

فهذه الطريقة، هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة حيث أثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين المفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة، وفي إيجاد قواعد علمية تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى، وهذا ما جعل "راسل" يدعو إلى قيام الفلسفة العلمية التي تستعين باللغة، لأن فهم اللغة يمكننا من فهم الواقع الذي نتحدث عنه، يقول: "... أما من جهتي فإنني أعتقد بيقين أننا نستطيع الوصول جزئياً إلى معرفة بعض الحقائق عن بنية العالم عن طريق دراسة النحو"².

1 G.G. Granger: philosophie, langage, science, éd, EDP sciences, 2003, p. 98.

2 B.Russell: Signification et vérité, trad de Philipe Devaux, Flammarion, Paris, 1969, p. 375.

وهذه إحدى المهام الأساسية التي تطبع عملية التفلسف من جهة، ومن جهة أخرى، هناك تحسيس قائم على توسيع الوظائف الأساسية التي يمكن للغة أن تؤديها في بناء المفاهيم الفلسفية وتطهيرها من الشبهات الميتافيزيقية والدخول في ترتيبات تواصلية من أجل استقطاب العناصر الفاعلة في الفكر والانخراط في اللعبة الفلسفية، لأن التفكير الفلسفي هو تفكير يقف على أرضية مفهومية ولغوية تكشف عن صميم العمل الفلسفي الذي يتوجه إلى شق الأنفاق المنهجية التي تيسر المهمة المعرفية، في الوقت الذي يمكن أن تجدد الفلسفة توليها لمهام دراسة المفاهيم.

هذه المقاربة الفكرية، جعلت الفلسفة تنشغل بأسئلة عصرها وتحاول أن تجيب عنها، وهذا ما حصل مع الفلسفة الألمانية أو الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الإنجليزية أو مع غيرها، مما يكشف عن مجيء موسم فلسفي يتفرد بتجربة فكرية عريضة، افتتحت عهدة جديدة للتفلسف حول المفاهيم التي تتنوع بتنوع بيئاتها الثقافية والجغرافية واللغوية، فسمح هذا الحدث المعرفي الهام بتفاعل فلسفي خصب ساهم بدوره في تعزيز التناسل المفاهيمي بانفتاحية كاملة بين الأقاليم المعرفية المتجهة في أساسها إلى إحداث انفجار دلالي ثري يمتلك سلطة قوية على إنتاج الاختلاف والتشظي المعرفي.

إن الغاية من الدخول في معترك القضايا والعبارات اللغوية، هي استهداف الوضوح والدقة وبيان التمييز بين المشكلات الزائفة والمشكلات الحقيقة بناء على الاعتبار اللغوية، التي يتم التركيز فيها على دور اللغة في العملية المعرفية، لأن "هذه العملية المعرفية هي خلاصة العلاقة بين الذات والموضوع، ومن هنا يأتي دور اللغة في تشكّل المعرفة. وهكذا، فإن فلسفة اللغة، تناقش وتعالج مختلف مسائلها بواسطة الألسنية"¹.

هذه القفزة الفكرية نحو التحليل اللغوي الذي تعرفه الفلسفة ومختلف العلوم والمعارف، أدى إلى فرض مساءلة جدية متبوعة بعملية البحث عن موضوعاتها ومناهجها ومشروعية حقائقها في حضور فلسفي متميز يسعى إلى الإيفاء بالمعنى اللغوي للمفاهيم، ففي مجال الفلسفة تعني كلمة التحليل فك أو رد الموضوع الذي

Adam Schaff: Langage et Connaissance, trad, par claire Brendel, 1
Anthropos, Paris, 1969, p. 11.

تتناوله بالبحث إلى مصادره أو عناصره الأولية سواء أكان ذلك الموضوع فكرة أو قضية أو عبارة من عبارات اللغة. والواقع إن معنى التحليل في الفلسفة المعاصرة أصبح أكثر واشد ارتباطا بالتوضيح؛ فهو يبرز ويوضح ما نعرفه بشكل غامض، فالتوضيح يأتي عن طريق إبراز عناصر الموضوع الذي نحلله، بحيث يصبح إمكانية تحقيق العبارة اللغوية مرتبطاً بمطابقتها لما جاءت ترسمه أو تصوره من وقائع العالم.

إذ لا بد من التأكيد على أن هناك بعض القواعد الدلالية التي يجب مراعاتها، لكونها تؤدي بنا إلى حكمة التعامل الصحيح مع المفاهيم وفي مقدمتها: معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن حقيقة المفاهيم، لأن معرفة هذه المعاني سيساعد على الكشف عن مجموعة هائلة من أنواع الدلالات للمفهوم من أجل البحث عن ماهية الحقيقة التي يتكئ عليها.

إن المفاهيم هي لب اللغة وجوهرها، والأداة التي عبرها يتم نقل الأفكار والمشاعر ومن ثم لا بد من إدراك أوجه التشابه والتباين بينها، وتحديد الخصائص الجوهرية التي تشكل المفهوم، وذلك بالبحث في المسألة الاصطلاحية أي حقل المعرفة الذي يعالج تكوين المفاهيم وتسميتها، ومن ينظر في معاجم النظريات والمفاهيم والمصطلحات، سوف يجد بأن هناك نوعين من المفاهيم أحدهما محدد والآخر غير محدد.. إن المفاهيم ليست بمصطلحات منعزلة، وإنما على أساسها يقام التصنيف والترتيب والتشريح. فالمصطلح هو عنوان المفهوم وأساس الرؤية التي ترينا الأشياء كما هي بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية أو على غير ما هي عليه من تشويه أو تحريف عن مساراتها الحقيقية.

فنحن إذن إزاء مفاهيم مخصوصة للمصطلح الفلسفي، وخصوصيات معرفية ومنهجية، لأن المنظومات الفكرية والعلمية تركز في جزء كبير منها على اللغة، "فالإنسان الذي لا يعرف إلا الأشياء هو إنسان بدون أفكار، فداخل اللغة توجد الأفكار"¹. ينبغي في هذه الحالة تقدير قيمة اللغة، لأنها هي التي ستقوم بدور حمل المهموم الفكرية والثقافية للمفاهيم القائمة في موطن العقل، لذلك ستمنح لها اللغة قدرا عاليا من الكفاءة للتفكير فيها فلسفيا أو علميا وترجمة حقيقتها عندما تتم عملية تقليص المسافة التاريخية التي زجت بها في أحضان ميتافيزيقية، فليس من

السهل تصور حقيقة المعاناة المنبثقة من رحم الأسئلة المتكررة حول المخزون الفكري والثقافي الحاوي للمعرفة.

لم يتمتع الفلاسفة من إظهار استعداد قوي لتبديد الوهم الميتافيزيقي عن التفكير الإنساني، بحدوى ما يمكن أن يقوم بديلا عنه، وهو التفكير العقلاني والعلمي، والعمل على تمديد الصلاحيات التي تفرضها اللغة على تقصي المفاهيم الفلسفية ووضع ممهلات فكرية لإنهاء عمر الحقائق الميتافيزيقية التي أنتجتها الأنساق الفلسفية السابقة. هذا الانجذاب الفكري الذي يتجه نحو التحليل اللغوي، قد أنجب مشروعا فلسفيا يمتلك رصيда كافيا لمتابعة القضايا الفكرية التي تستجد في الشأن الفلسفي رغبة منه تحدي المفاهيم الميتافيزيقية التي تجذرت قواعدها في الخطاب الفلسفي، "تعتبر فلسفة التحليل المعاصرة ثورة في تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى الفلسفات السابقة عليها، وذلك لأنها نقلت البحث العلمي من مجال الموضوعات والأشياء وبناء أنساق فكرية من الموضوعات والأشياء إلى مجال تحليل اللغة التي تصاغ فيها المشكلات والإجابات في مجال العلم وفي المجالات المختلفة التي تستخدم فيها من أجل تحليلها"¹.

لهذا كانت اللغة محل اهتمام الفلاسفة، لانبعاث حراك فكري جديد يساهم بدوره في وضع مقاربة فلسفية تجسد الأبعاد الفكرية والرمزية للمفاهيم التي صيغت في أرضية جغرافية متناثرة، لذلك أصبح من الضروري في نظر الفلاسفة تفعيل مقومات النقد لإيجاد سبل التفاعل الذي تحتاجه موضوعات المعرفة الفلسفية الغنية بالجهاز الاصطلاحي والعمق في التجريد الرامي إلى الاقتراب من مستويات تكوين المفاهيم التي لا تتضح هويتها إلا بامتلاك ناصية اللغة، لأن الفيلسوف الحقيقي هو الذي يفوض في كل مرة في قضايا فلسفية متصلة بعلاقات لغوية، فيعمل جاهدا على إضاءتها.

غير أن إشكالية اللغة، لم تصبح موضوعا مركزيا في الفلسفة إلا في القرن العشرين، فقد تكون هذه الفكرة محل اتفاق عدد كبير من المفكرين على أنها الوسيلة الفضلى لحل المشاكل في مختلف فروع الفلسفة التي تتم عبر فحص اللغة

1 أحمد موساوي: مكانة المنطق في الفلسفة التحليلية المعاصرة، معهد المناهج، 2007، ص 60.

التي صيغت بها هذه المشاكل، محاولة الإفصاح عن ولادة جديدة لقضايا فكرية وفلسفية التي خلقت نقاشا مرسعا في ظل بروز تيارات فكرية تستثمر في موضوعات اللغة، "فاللغة الإنسانية لا تعرف الحدود"¹.

هناك إذن علاقة وطيدة بين المفهوم الفلسفي واللغة حيث أن المفهوم الفلسفي يتسع لمضامين اللغة، مما يجعل هذه المفاهيم تؤدي دور منظومة الإسناد الرئيسية والمحرك المحوري في كل عملية إنتاج للمعارف عبر نظام اللغة، فهذه المعارف التي ينتجها الفلاسفة تحتاج إلى ممارسة عليها النقد، لأن الفيلسوف على قدر ما يكون ناقدا، يكون منقودا من طرف غيره، خصوصا في قضية المفاهيم التي يتداولها في ميدان شعب المعرفة الفلسفية أو المنطقية، "ومهما يكن موقف المنطقي المعاصر من العلاقة بين المنطق التقليدي والمنطق المعاصر، فهناك حقيقة لا يستطيع أي باحث موضوعي أن ينكرها، وهي أن المنطق التقليدي كان يعبر صراحة عن المبادئ والمفاهيم الميتافيزيقية التي يستند إليها ولا يستطيع المنطقي المعاصر أن ينكر وجود تلك المبادئ والمفاهيم بصورة ضمنية. ومن هنا تتضح ضرورة الكشف عن المبادئ والمفاهيم المتضمنة في النشاط المنطقي وتحليلها من أجل توضيح مدى اتساقها من الناحية العلمية"².

لا يخفى على أحد، أن المناهج المعتمدة في الفكر الفلسفي المعاصر، تميل بصورة مستمرة إلى معرفة محتوى الفكر، فأصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة لا من حيث هي مجرد ألفاظ، بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة، فالتحليل في الفلسفة هو جزء من عمل الفيلسوف من حيث أنه العملية التي تقرر بوضوح ما هو متضمن من قبل أفكارنا مهما كان متخفيا، فهو ليس بعيدا عن آليات المسألة عن قيمة النشاط المنطقي، وعن السلامة الفكرية التي تأتي من الاحتفاظ بمعنى المفاهيم التي يحتاجها من أجل ضمان الدقة باعتباره أسلوبا مفيدا، يقوم بسد الثغرات الفكرية التي قد تفاجئ الفيلسوف أو المفكر في معظم نشاطاته، فالسبيل إلى ذلك، هو تحديد المفاهيم واستخدام أدوات التحليل المنطقي، فالمنطق

Emile Benveniste: problèmes de linguistique générale, éd, Gallimard, 1
Paris, 1966, p. 60.

2 أحمد موساوي: المرجع السابق، ص 149.

المعاصر هو أداة للفلسفة، "فاللغة هي وعاء الفكر على حد تعبير "هيغل"، وهي التي تحوّل الحالات الشعورية إلى أفكار مجردة، ولا ريب أن المنطق وثيق الصلة باللغة، لذا تصحّ المقابلة بين علم المنطق، كعلم يعني بضبط قوانين الفكر، وبين علم النحو الذي يعني بضبط قواعد اللغة"¹.

إن الفيلسوف التحليلي يعتبر دائما كتنقي متخصص في الأسئلة الخاصة، ويعي تماما كيفية التعامل مع المفاهيم الفلسفية التي ينتجها باستعمال بعض الخصائص اللغوية، قصد بناء شكل اسمي لها، وذلك بتوظيف اللغة الطبيعية؛ باعتبارها لا تشكل فقط دور المحرك داخل الخطاب الفلسفي، ولكنها وسيط يتمتع باستقلالية ذاتية تتوفر على طبيعة خاصة، والتي في صلبها يحاول الفيلسوف شق طريقه في اتجاه بناء المفهوم.

وحتى تتسنى للفيلسوف فرصة إعادة وضع الترتيبات اللازمة لبناء المفهوم الفلسفي، فإن هذه العملية تستدعي استثمار مصادر اللغة الطبيعية وتكييفها مع الموقع الفكري الملائم للنصوص التي يدرجها الفلاسفة ضمن مجموعة من الحقول الدلالية، لذلك يتعين على الفيلسوف أخذ الافتراضات الكافية لمعرفة العلاقة الجامعة بين الكلمة الدالة والمعنى المقصود، وبالتالي يقوم دائما باصطفاء الكلمات المناسبة التي تؤسس أو تضع البناء المفاهيمي لنظرية ما، حتى ترتقي إلى مستوى وضع فلسفة للتفكير ودراسة إمكانات العقل البشري من حيث قدراته على بناء الرموز اللغوية وترويضه على استيعاب الحقائق الدائمة، "فالمعرفة الفلسفية تتشكل مفاصلها أيضا في الأنساق الرمزية"².

هذا البناء الذي يشكل السمنطيقية الفلسفية الماكثة في خلايا النص، هي التي تحدد بدورها هوية العلاقة بين المفاهيم التي تؤلف وحدة منطقية لا تقبل الانفصال حتى تحافظ على الروابط المشتركة بين الدلالات والمدلولات. ومن هذا المنظور يجب إقامة التحاليل الممكنة لفهم هذه العلاقات من حين لآخر من أجل وقاية النظريات الفلسفية من أي غموض أو لبس محتمل، وقد تكون طرق تشخيص الكلمات والألفاظ الدالة وبناء المعنى، أحد اللحظات الهامة التي يؤمنها التعريف

1 مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1990، ص 45.

2 G.G. Granger: op. cit, p. 178.

المفاهيمي الذي يضمن وضوح العناصر المشكلة لها عن طريق ترديد المفاهيم الفلسفية باستعمال مقولات اللغة التي وجد فيها الفلاسفة مكاناً آمناً يحميهم من الوقوع في المستنقع الميتافيزيقي.

هذه النقلة النوعية في المعرفة الفلسفية، تعد بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث انتقلت الفلسفة على أيدي التحليلين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال يبحث في الألفاظ والعبارات، ولذا فقد تطورت هذه الدراسة الخاصة لتحتمد إلى المفاهيم الرياضية والدراسات المتعلقة بفكرة المعنى من حيث المحتوى المعرفي الذي تتضمنه هذه الموضوعات من الأشكال الصورية.

لقد تفتن الفلاسفة إلى فكرة فهم الأسباب الخفية وراء تطور المفاهيم وتبدلها عبر التاريخ، فأحياناً تحدث ظاهرة "تغيير المعنى" أو "تحريف المعنى"، وذلك لأسباب قد تكون متعلقة بحاجات جديدة محروسة من قبل المهام المستعجلة التي تستدعي الاستقصاء الفعلي لوضعية المفاهيم الفلسفية حتى لا تترك بعضها يشوه صورة البعض الآخر، لأن العمل الفلسفي يبني على ضوء تعريف وتوضيح المفاهيم الأساسية المتقابلة من أجل إدراك محتواها، "إن من أخصب ما تزود به اللغة الفيلسوف، ما تزخر به من مفاهيم متقابلة، أو ما تسوغه له من تفكيك هذه المفاهيم إلى ثنائيات يذلل بها الصعاب، ويغتنى بتشعبها فكرة"¹.

إن الوقوف عند الأسباب اللغوية في تحديد المفاهيم الفلسفية، يعتبرها "غرانجي" أداة ووسيلة وموضوعاً تسمح لنا بالتفلسف حول اللغة ومعرفة حدودها ويتعلق الأمر بالمرجعية الفكرية للغة الطبيعية التي تتأسس بداخلها المفاهيم، نظراً لارتباطها بالإنتاج الثقافي والمعرفي عموماً في تعيين دلالاتها الفلسفية، لأن الثقافة تبدع بغير انقطاع رموزاً جديدة خاصة باللغة، والفن والدين، ومن مهام الفلسفة تفكيك البنية الرمزية واللغوية لغاية الوصول إلى حقيقة هذه المفاهيم وفهمها.

1 الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 73.

2- الأسلوب الفلسفي:

في الفصل الأول من كتابه من أجل المعرفة الفلسفية حاول "غرانجي" الإجابة على السؤال: هل الفلسفة علم أم فن؟ وهو سؤال سبق لـ "نيتشه" الإجابة عليه، بقوله إن الفلسفة شكل شعري، هذه نتيجة لا تختلف عن تلك التي توصل إليها "غرانجي" الذي يرى بأن نشاط الفيلسوف، وإن كان يبدو مماثلاً لنشاط العالم الرياضي الذي يقوم بإنتاج المفاهيم، فإنه مع ذلك ليس علماً، فالفلسفة لا تماثل المعرفة العلمية، لأن القصد الذي يحررها هو تنظيم دلالات المعيش وليس تنظيم الأحداث والظواهر، فإن كان بإمكان العالم أن يصف عمله وأن يقدم عنه خلاصات، فإن هذا لا يصدق على الفيلسوف الذي لا يستطيع تقديم عمله بواسطة ملخص أو تقرير.

إن الممارسة الفلسفية تشبه الممارسة الفنية التي لا معنى لها إلا في تحققها، فلا يمكن للموسيقي أو الرسام وصف عمله فقط، لأن هذا العمل لا قيمة له إلا في إنجازها، كذلك لا يمكن للممارسة الفلسفية أن تتخذ شكلاً غير شكل الأعمال الفلسفية ذاتها، لأن كل ما تنتجه يتم بواسطة ممارسة للأسلوب، وكل محاولة للفصل بين العمل الفلسفي والأسلوب يضعه في العدم، لذلك اعتبر "غرانجي" "أن الفلسفة تتعلق أصلاً بالمستوى الأسلوبي، فهي تشغل بتنظيم عناصر اللسان الطبيعي التي لم تقم قواعده المقررة بتنظيمها، ولا يفتأ في كتبه على التأكيد بأن الممارسة الفلسفية شأن أسلوبي"¹.

اعتبرت مسألة الأسلوب في السابق موضوعاً غير ذي أهمية ولا ترقى إلى مستوى التفكير الفلسفي، لأنه تم النظر إلى تاريخ الفلسفة كتاريخ للعقل وإلى الفيلسوف كشخص يسعى إلى نقل مضمون فكري، لكن سيتبين -وبالضبط منذ "نيتشه"- أن أسلوب الكتابة لدى الفيلسوف لا ينفصل عن أسلوبه في التفكير، فما يميز كل فيلسوف ليست أفكاره، وإنما كيفية عرضه لها، فيجد في اللغة طريقاً ملائماً ليعرب عن أفكاره وعرضها بأسلوب يعبر عن أصالته الفكرية في معالجة المشكلات الفلسفية.

G.G.Granger: Essai d'une philosophie du style, Armand Colin, Paris, 1968, p. 302.

يرتبط الأسلوب إذن بفلسفة الفيلسوف وباختياره لأشكال التعبير التي يراها مناسبة لفلسفته، إنه اختيار واع يقوم به للتواصل مع قارئه وإظهار أفكاره له أو لإخفاء آرائه عنه حين يعتبره غير جدير بقراءته، إنها لعبة الإظهار والإخفاء، تلك التي يقوم بها الأسلوب عند الفيلسوف، مما يجعل هذا الأخير يلجأ إلى أشكال تعبيرية تتفاوت درجة حضور الصور الحسية والتخيلية فيها، من تمثيل وتشبيه وحكي واستعارة، تفعل في خطابه وتساهم في بنائه عندما تتمثل حيوية الفكر وضرورة المعرفة التي تتماشى مع الأساليب المتقدمة في حيازة المعنى، يقول "غرانجي": "إن الأسئلة التي كانت تعيننا متعلقة بالأسلوب خصوصاً في العلاقة بين المعيش والبنيات الموضوعة له"¹.

إن لجوء الفلاسفة إلى توظيف الأساطير، هو علامة على موقعها داخل مختلف السياقات الفكرية التي يأتي فيها أسلوب التفلسف لغرض خلق فرص التواصل مع الأفكار المعروفة والمتداولة لدى المتلقي حين يتم تقديم الأفكار المجردة عن طريق السرد والحكي والتخييل، كما أنه أسلوب يتم اللجوء إليه كوسيلة لبناء الأفكار الفلسفية وبلورتها، هذا فضلاً عن كونها مادة تراثية تتناقل في العديد من الاستثمارات الفكرية التي استهوت عقول الفلاسفة في إعادة صياغتها وبنائها.

لا وجود لفلسفة دون مفاهيم والنشاط الفلسفي نشاط مفاهيمي بالدرجة الأولى، وبواسطة المفاهيم ينتظم الخطاب، لكن الصياغة المفاهيمية سواء تمت بواسطة مصطلحات قديمة أو بتوليد مفاهيم جديدة، لا تتم إلا من خلال الاشتغال في حقول اللغة وباستعمال أشكال تعبيرية تتضمنها اللغة الطبيعية، فلا وجود للغة فلسفية خالصة ولا لفكر سابق عن اللغة، وإنما هناك استخدام فلسفي للغة يتمثل في بناء المفاهيم انطلاقاً من ألفاظ اللغة الطبيعية.

لذا، فالفيلسوف يخضع لإكراهات وإلزامات يفرضها استعمال اللغة الطبيعية داخل فعل التواصل، وإن تحويله لهذه الإلزامات أو تحرره منها أو تحليله لها من وجهة نظر فلسفية، لا يعفيه أبداً من الاعتماد عليها كلما أراد البرهنة أو الإقناع أو التفسير، "فإذا كان الأسلوب الإنشائي يراعي الخصائص الفنية والأدبية من استعارات ومحسنات بدعية وغيرها من أوجه البلاغة والبيان، فالأسلوب الخبيري قد

G.G.Granger: op. cit, p. 220. 1

يستعمل ذلك في الحدود التي لا تضر بطبيعة الخير الذي يجب أن يعبر عنه بالوضوح والبساطة والابتعاد عن الغموض في المعنى والتعقيدات في المبنى التي هي من العوائق الخطيرة في عملية تبليغ الخير وبالأخص في عملية تبليغ الخير وبالأخص في الميدان الفلسفي¹.

إن المفاهيم في الفلسفة تشتغل في أكثر من موضع سواء أخذت شكل حكي أو رؤيا أو صورة، إلا أن هذا ليس في حد ذاته جنوحا خارج الفلسفة، وإنما هو تفلسف يعطي مجالا أرحب للوعي بوظائفها حتى تتمكن من الخروج من السكون الذي قد يلحق بها، لذلك تبحث عن مساحة فكرية أكثر تحورا وعن بدائل أخرى للتعبير، "إن الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم، وهي تعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات، وهنا يكمن خطأها الأساسي، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يجب اللجوء إلى استعمال الاستعارات، تماما كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم بمثابة قلاع يختبئون فيها خوفا من الحياة"².

لم يقتصر الخطاب الفلسفي على الأسلوب الأسطوري والاستعاري كأساليب تخيلية، بل استعمل أساليب أخرى كالأمثلة والرموز التي تحمل دلالات ثقافية وفكرية خاصة، غير أن حضور مثل هذه الأساليب الحسية-التخيلية في الخطاب الفلسفي لم يكن من قبيل الإطناب أو زخرفة الأسلوب، وإنما شكل مستوى من مستويات التفكير في المعقول بواسطة الصور، ولا تقوم هذه الأساليب بوظيفة التوضيح أو التفسير فقط، وإنما تساهم في تأسيس وبناء التصور الفلسفي، كما تلعب دورا أساسيا في عملية الحجاج الفكري.

وبجمل كلام "غرانجي" في هذا الشأن، هو أن المفاهيم الطبيعية مفهوميين طبيعيين: أحدهما عباري تضبطه أساليب قواعد لغوية معلومة مقدما، والثاني جانب إشاري تضبطه قواعد أسلوبية غير معلومة مقدما، وأن المفاهيم الفلسفية، أصلا، تتعلق بالجانب الثاني وحده؛ بيد أن القول بهذا التعلق يلزم عنه أن المفاهيم الطبيعية

1 أحمد موساوي: مدخل جديد إلى المنطق المعاصر، ج2، معهد المناهج، 2007، ص 226.

2 جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1993، ص 151.

تنقل إلى المفاهيم الفلسفية على الأقل بعض صورها الإشارية بما في ذلك التأصيل الذي تختص بها أو تغلب عليها، فلا يتناول المفهوم الفلسفي المفهوم الطبيعي، مجردا من كل إشارة، حتى يتعاطى بتزويده بقسط منها- بما أن الجانب العباري في المفهوم الطبيعي لا يتمخض إطلاقا كما يتمخض في بعض الأنساق الصناعية.

إن المفهوم الفلسفي لا يكاد يتعلق بالمفهوم الطبيعي، حتى يلقاه غير منفك عن الإشارة، وهي بالذات جملة ما عر عنه "غرانجي" باسم *les éléments non pertinents* (أي العناصر غير المميزة أو قل غير المعبرة)، فيشتغل المفهوم الفلسفي بهذا الجانب باعتباره يشكل الإشارة الأصلية للمفهوم الطبيعي، باننا عليه إشارة فرعية تخصه هو وتحدد أسلوبه؛ وهكذا، يتضح أن إشارية المفهوم الفلسفي إنما هي إشارية المفهوم الطبيعي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون تأصيل المفهوم الأول من تأصيل المفهوم الثاني ولو اختلفت أشكالها عن أشكاله واختلفت أقداره عن أقداره. "إن فلسفة الأسلوب تسمح لنا بالتفكير في العلاقات بين الشكل والمحتوى وبين البنية والفرد"¹.

لقد أضحت مسألة الأسلوب تملك تداولاً واسع الانتشار لدى فلاسفة العلوم حين قاموا بتمديد النقاش حول استعمال أسلوب التفكير والأسلوب العلمي وأسلوب البرهان والأسلوب الحجاجي، "فصرنا نتقبل صيغة أسلوب البحث والأسلوب المنهجي دون أن نلزم أنفسنا بفحصها فحصاً وضعياً منطقياً، لا سيما أن الأسلوب ينتمي إلى بيئة علمية تتطلع إلى بسط الفكرة بسطاً نسقياً واضحاً واستكشاف الحقيقة استكشافاً لا لبس فيها، لكون أن هناك منظومة معرفية معلومة تسترشد بالعقل، وتحتاط به احتياطاً منهجياً يعصمها من الوقوع في الزلل والاستسلام لسحر الاستعارات في إبداع المفاهيم"².

لقد وجدت الفلسفة نفسها متميزة في تفكيرها، تخاطب الكينونة الإنسانية بأسلوبها الخاص، وهو أسلوب يمتاز بالحيوية والإيقاع واللمسة المباشرة والإيجاء بالحقائق الكبيرة التي تتمثل كلها في العبارة، لذلك تعد كل محاولة لعرض المفاهيم

1 G.G.Granger: Essai d'une philosophie du style, op. cit, p. 312.

2 أحمد يوسف: السيميائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3، مجلد 35، مارس 2007، ص 72.

الفلسفية بأسلوب سطحي يقتلها ويطفئ إشعاعها وإيجاءها فيجعلها أكثر ضيقاً، ونجد مرة أخرى "دولوز" يحاول، في سياق حديثه عن فلسفة "نيتشه" إثبات أن "الفلسفة تكون مفاهيم ليست أبدية وليست تاريخية، ولكن في غير زمنها وفي غير حاضرها، فالمقابلة التي تتحقق من خلالها الفلسفة، هي تلك المرتبطة باللاحاضر مع الحاضر، وبما ليس في زمنه مع وقتنا الراهن، وفي إطار ما ليس في زمنه، هناك حقائق أكثر ديمومة، من الحقائق التاريخية والأبدية مجتمعتين"¹.

تكاد علاقة الأسلوب بالفكر تشبه -إلى حد ما- علاقة اللفظ بالمعنى، فقد بات من الضروري النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه سلسلة من الانزياحات الأسلوبية التي نقف عليها في لغة الفلاسفة بوصفها عملية تنقيب مستمرة للأفكار والاستعارات التي تحضر في نصوص الفلاسفة لمعرفة علاقتها بالمفهوم الفلسفي، لأن هذه العملية ستكشف عن حضور هذه المفاهيم المستهدفة بشكل صريح أو ضمني، ولا تتحدث عن الذي يقوم مقام المفهوم وفي حالة عدم التصريح به، والحال أن الاستعارة هي ما يقوم مقام المفهوم. "ففي الرسالة اللسانية، نجد المعنى الأصلي للكلمة، أما المعنى المجازي فهو مفهوم من المفاهيم الثانوية، وهي معاني في غالبها غير موضوعية أي عاطفية تخيلية، ويعبر عنها عن طريق أوجه البلاغة كالكنائية، والاستعارة وتكون الكلمة أحادية المفهوم monisme عندما تعبر عن شيء واحد وواضح، ومتعدد المفهوم Polysémie عندما تعبر عن عدة أشياء"²، ويمكن تشخيص تاريخ الفلسفة في بعض وجوهه على أنه تاريخ في تحولات أساليب الفلاسفة، وأثر من الآثار التي تحدد مواقفهم من المشكلات الفلسفية، لأن الأسلوب هو علامة الفيلسوف في اللغة التي يتداولها ويصطلح بها على مفاهيمه وأفكاره التي تبقى مترددة في المخيال العام.

يبد أن "غرانجي" يرجع هذه الفكرة، معتبراً أن الأسلوب هو محصلة مجموعة من الاختيارات المقصودة بين عناصر اللغة القابلة للتبادل، بمعنى أن الأسلوب المختص بفيلسوف أو كاتب معين دون سواه، هو انتقاء ذلك الفيلسوف أو

1 Gilles Deleuze: Nietzsche et la philosophie, éd, PUF, paris, 1973, p. 122.

2 قدور عبد الله ثاني: سيميائية الصورة، مؤسسة دار الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008، ص 37.

الكاتب لتركييات خاصة أو مصطلحات وجمل معينة أو مفردات دون سواها، مما يكشف عن المشكلات التي يتعامل بها الفيلسوف في تقديم رؤيته وأسلوب تفكيره في مخاطبة غيره بناء على مستوياتهم العقلية، لذلك يقيم الفيلسوف عرضه الفلسفي والمفاهيمي على اختيار واع متجنباً الوقوع في العفوية الفكرية، لأن الأسلوب الفلسفي المعتمد يأتي على قدر عقول المتلقين، "إن تكوين المفاهيم الفلسفية، هي مسألة أسلوب وليس مسألة اكتشاف للماهيات"¹.

إن الأسلوب أمر واقع في الفكر الفلسفي، يجنح إليه الفلاسفة عندما يوجهونه إلى غايات فكرية وثقافية مصممة على تشخيص الواقع الاجتماعي في جميع مناحيه، قصد تحريك الوعي وتغذيته بأشكال من الصور والأفكار والقيم التي تبحث عن بديل فكري يمكن إقامة صرحه، عندما تكون أدوات التحليل متوفرة بالشكل اللازم لمعرفة القمع الذي يتعرض له الفكر النقدي في جميع مظاهره.

لا يمكن للفلسفة أن تحدث نمواً فكرياً إلا بوجود عامل التغيير، هذا التغيير المنشود يأتي لمباشرة المهام النقدية للكشف عن المعاناة الفكرية بأساليب التعبير التي تكون الكتابة حاوية لها، لذلك يستحيل على الفعل الفلسفي أن يحرز سهاما من النجاح والتقدم خطوة ما لم يعمل على تغيير أسلوب التفلسف وطريقة طرح المشكلات وكيفية التعامل معها، وحتى تتبين هذه الغايات المنشودة، يجب إتباع الأسلوب الإبداعي الذي يريد به الفيلسوف، أن يجاوز الحدود الزمانية والمكانية للفكر الفلسفي. "لقد صرنا لا نعرف إلى الفلاسفة من معطيات أنساقهم الفكرية فحسب، وإنما من أساليبهم أيضاً، إذ نقف على سمك أسلوبى"².

فاللجوء إلى الكتابة بأسلوب ثوري مناهض لما هو علمي أو فلسفي أو اجتماعي، قد تتيح للفلاسفة فرصة التحرر من تبعية المفاهيم الجوفاء وتدفعهم إلى إنشاء عملية تتجاوز المحذور الفكري، فتصبح المواقف الفلسفية الناقدة بمثابة الضمانات الكافية لامتلاك إمكانات صياغة أهم المفاهيم الفلسفية المجسدة لصور الواقع

1 G.G.Granger: pour la connaissance philosophique, op. cit, p. 175.

2 الحسين الزاوي: الفلسفة الواصفة، مقارنة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر، منشورات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2002، ص 29.

الاجتماعي المأزوم الذي تراكت فيه مختلف المشاكل. هذا الأسلوب الفلسفي سوف يقترب من الحياة الاجتماعية بكل معاناتها وهمومها الفكرية التي يكابدها ويحملها الفلاسفة نظراً لمعايشتهم للوضعيات القصوى، لذلك يأتي أسلوب تفكيرهم في كل الأحوال تعبيراً عن الثقل الإشكالي الذي يحتاج إلى تدبير فلسفي متميز يقوم بوظيفة ناقدة للأوضاع الثقافية والأخلاقية والسياسية والجمالية المتردية التي تخيم على عصرهم.¹ "إن الأسلوب في الفلسفة يحس مباشرة النزاعات المنظمة بفعل توصيل الفكر داخل وسط قيمين عليه الآراء".¹

إن الأسلوب يقوم بإبداع نوع من طريقة استثنائية في إعادة تشكيل غير مسبوق أو مطروق من قبل هيكله منهجية لإشكالية الذات وعرض أفعالها في عملية مركزة على كيفية تراعي الصيغة المفهومية، في الحال الذي يصير فيه الأسلوب ليس رديفاً للأسلوبية وإنما جذرها، "فالأسلوبية التي صورها "غرانجي" تعطي للعلوم الإنسانية مكانة خاصة، مركزة على ما يميزها بدقة عن غيرها، فالأسلوب ينعكس في العمل الفردي"²، لأن الأسلوبية في بعض وجوهها متأثرة بالمنطق العلمي والنسق المنهجي، وهما من معطيات هذا العصر الذي هيمن فيه العلم على كل شيء، ومن ذلك فإن الأسلوب يخضع للرؤية المنهجية التي ترصد في كل مرة الحقيقة ابتغاء وضع الحدود المعرفية في إطار المعنى الذي تستجليه القراءة المقوضة للميتافيزيقا لغاية الكشف عن رموزها وفكّ معانيها ومفاهيمها.

هذه الممارسة الفكرية في النظر إلى الخطاب من زاوية أسلوبية، قد أخذت بعداً تحليلياً، بما أنه موقف فلسفي حامل لقلق معرفي ورؤية فكرية مشروعة لها أسسها ومبرراتها، تسعى إلى إيجاد سبيل لها في اللغة الواصفة للوقائع، يفترض أن تكون عوناً في تحليل الخطاب الفلسفي، ذلك "أن تحليل الخطاب كما هو ممارس في المدرسة الفرنسية، يرتبط بروابط مفضلة ومتميزة مع التاريخ والماركسية والتحليل النفسي. ولا شك في أن كيفية دراسة الوثيقة أو المخطوطة أو العبارة أو القصيدة

Marc de Lounay: Philosophie du style, in Encyclopédie universelle, le 1 discours philosophique, p. 1556.

Jean-Yves Pouilloux: Lire les Essais de Montaigne, Maspero, Paris, 2 1969, p. 118.

أو القول أو النص أو المقال أو الخطاب أو الخطبة أو المنطوق، سؤال لم يفارق البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية"¹.

فعلى الرغم من أن "غرانجي"، تشدد في التحذير من الانسياق وراء الاستعارات، فإنه انتهى إلى القول بأنه لا يمكن للخطاب الفلسفي أن يستغني عنها كلياً، بسبب كون مفاهيمه ليست صوراً منطقية خالصة لتوسلها بتعابير اللغة الطبيعية؛ "لذلك يتوجب وضع قيود لاستعمال الاستعارة التي تدفع عنها الأخطار التي تتهددها، ومن هذه القيود أن العناصر الصالحة للمقارنة ينبغي أن تنطوي على الحد الأدنى من اللبس غير المنضبط والحد الأقصى من الثراء المنضبط؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يكون الغرض منها هو مجرد التشبه وليس مطلق التصوير"².

فهذه الشروط، ينبغي أن تخضع لمتابعة فكرية واعية حتى تتم عملية الوقوف على عناصر التشبيه والحركات والأفعال، وليس على الصفات والموضوعات، لأن هناك مفاصل فكرية وصيرورة تغدو وتروح من معرفة إلى أخرى، ومن اللغة إلى المعنى ومن اللفظ إلى الرمز، وهذا ما حصل في مجال الفلسفة التي يُعتقد أن التعبير في موضوعاتها لا يخرج عن دائرة الإسراف اللغوي، ومن أجل رفع هذا الوهم المسلط عليها، يتعين عليها أن تظهر قدراتها الإجرائية لكي تعيد الاعتبار لتحديد العلاقات بين العلوم والمعارف.

إن تحليلات "غرانجي" الخاصة في مسألة العلاقة بين الأسلوب واللغة، هو توظيف هذه الآليات في استكشاف العلاقة بين الدلالات الاصطلاحية الفلسفية العبارية وبين إشاراتها التي هي من صميم المجال التداولي للفيلسوف الذي رأى فيه "غرانجي" سمة احتراف لغة فلسفية مiale إلى الشك، لغة أقرب إلى القول الفلسفي المسائل دوماً عن فحوى المفاهيم المميزة للمشهد الثقافي والفلسفي الذي يوظف الخطابات الفكرية والاجتماعية التي وجدها الفلاسفة جاهزة في عصرهم، لأن التركيز على دراسة الأسلوب من الناحية الفلسفية، تستدعي معها وجود تأويلات حقيقية، ولكنه ينبغي النظر إلى الأسلوب على أنه من جملة المفاهيم النسبية التي لا

1 الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2005، ص 214.

2 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, p. 206.

تدّعي الصفة المطلقة للحقيقة أو الفكر، وتعرب عن المشروع الفلسفي الذي لا ينفصل عن وضعه المعيش ضمن وظائف سيميائية تؤول إلى الدلالات المفتوحة.

3- المساءلة الاستيمولوجية للمفهوم الفلسفي:

تعد فكرة امتداد المفاهيم داخل العلوم والفلسفة أمر واقع لا جدال فيه، فترجع أهميتها إلى إخصاب الفكر الفلسفي المعاصر بمزيد من التحويرات التي تشهدها الحركة الاستيمولوجية الداعية إلى اقتحام قلعة العقلانية التقليدية المبنية على الآراء الفلسفية العامة والآراء الفلسفية النسقية، فلا شك أن هذه الثورة المعرفية تحمل في جوهرها تغييرا مدعما بالنقد الموجه إلى تطوير المفاهيم القاعدية للفكر الفلسفي عبر فتح قنوات التفكير العلمي.

هذا التفكير، سوف يشن حملة نقدية مكثفة، تساهم بدورها في إعادة رسم خارطة المحصول الفكري السابق، باعتماد أساليب علمية تملك استعدادات قوية لإزاحة اللبس الفكري الذي كان يخيم على مجموعة من المفاهيم التي اندست بغير وعي في عقول العلماء إلى أن حانت مرحلة تغيير مجرى السؤال، "يمكن أن نعين على وجه التقريب ظهور هذه التصورات بالعصر الذي تخلى فيه العلماء عن سؤاها التقليدي الذي طالما واجهوا به الطبيعة دون جدوى: لماذا؟ سؤال كان يدور حول جواهر الأشياء وماهيتها، وطرحوا بدلا منه سؤالا أكثر واقعية يدور حول كيفية حدوث الظواهر"¹.

هذا النضال الفكري القائم ضد الفضاء المعرفي القديم الذي ترك إرثا مفاهيميا هزيلا، أدى إلى تفاقم الأزمة الفكرية التي تسببت في اختلالات معرفية وثغرات منهجية بلغت الغاية، إذ منذ استقلال العلم عن الفلسفة، تمكن من تحقيق تطور سريع، لكن ابتداء من القرن التاسع عشر ظهرت في العلم قضايا وإشكاليات وأزمات، كأزمة البداهة، وأزمة التجربة، أضحي العلم على إثرها في حاجة إلى الفلسفة قصد القيام بدراسة نقدية لمبادئه ومناهجه واستباق نتائجها، مما أدى إلى ظهور نوع جديد من فلسفة العلوم يسمى بالاستيمولوجيا التي كانت تدّعي

1 ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في القرن العشرين، منشورات الجامعة الليبية، 1970، ص 139.

ترسيخ سلطتها المرجعية وإرساء قيمتها النقدية ومصادقيتها على ضرورة ظهورها بالذات، وذلك بموجب قانون التطور التاريخي للفكر البشري ووضع مسألة المعرفة وضعا جديدا، فهي مقارنة نقدية داخلية للعلم تنطلق من حاضره لتقييم ماضيه.

هذا التوجه الفكري الذي تريد الفلسفة فرضه بقوة، جعلها لا تطرح موضوع العلم بصفة مطلقة، لأن هناك حقولا معرفية متنوعة: علوم رياضية، علوم تجريبية، علوم إنسانية، ولكل منها مناهجها ومفاهيمها المحددة وعقلايتها، إذ العلم المعاصر يتميز بالتخصص الدقيق، والإبستمولوجي كعالم متخصص يدرس المشكلات المعرفية التي يثيرها ميدان بحثه. يقول "توماس كوهن": "إن العلماء يشاهدون خلال الثورات العلمية أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من نفس الأماكن التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك يعود إلى تغيرات في الأنموذج فجعلت العلماء يشاهدون فعلا عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماما عن ذلك العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل"¹.

فالتحول العلمي، لم يحصل عبر تقدم أجوبة دقيقة لمشكلات القدامى التي انشغلوا بها، وإنما بطرح مشكلات جديدة، فمط التفسير في العقلانية القديمة يعتبر أن الأشياء تفسر بالرجوع إلى أسبابها، أما النمط الحديث، فيسعى إلى البحث عن قوانين رياضية تفسر الأشياء، يقول "باشلار": "لنشدد لحظة على هذا المفهوم للتقدم الفلسفي. فهذا مفهوم ضئيل المعنى في الفلسفة الخالصة. وربما لا يخطر في بال أي فيلسوف القول إن "ليبنتز" متقدم على ديكارت، وأن "كانط" متقدم على أفلاطون. إلا أن اتجاه التطور الفلسفي للمفاهيم العلمية يسعى إلى تنظيم الفكر، وأن العلم ينظم الفلسفة ذاتها. إذ يقدم الفكر العلمي أساسا للتصنيف ولدراسة تقدم العقل"².

تضعنا الرؤية التاريخية، أمام حقيقة هامة وهي سيطرت العقلانية الأرسطية على الفلسفة منذ قرون طويلة، ونحن نعرف أن هذه العقلانية تميزت بدفاعها عن مبدأ عدم التناقض وعن مبدأ التماسك، كما ساد الاعتقاد أيضا بأن التماسك هو

1 T. Kuhn: La structure des révolutions scientifiques, trad, par Laure Meyer, éd, Flammarion, 1983, p. 110.

2 Gaston Bachelard: la philosophie du non, PUF, 4éd, 1994, p. 22.

سمة أساسية لكثير من المفاهيم مثل مفهوم الصحة ومفهوم المعنى ومفهوم العقلانية وغيرها. لقد ترسخ هذا الاعتقاد في عمق روح الفلسفة التقليدية التي اتضح فيما بعد أن اعتقادها كان سطحيًا وأساءت الطرح الإشكالي للمعارف والمفاهيم المكوّنة لها، وهذه المفاهيم لم تفتأ تعرض للانتقاد والمراجعة من داخل الفلسفة حين احتكت بالنظر العلمي، "إن العقلانية العلمية تمنعنا أن نكون رأيا في مسائل لا نفقهها جيدا وحول أسئلة لا نعرف صياغتها بدقة"¹.

ظهرت المعرفة العلمية في سياق متطور يجعل المفاهيم غير ثابتة وغير نهائية، بل الكل قابل للخلخلة وإثارة الشك الذي يسمح بإعادة طرح إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع وبين العقل والواقع وبين الفلسفة والعلم. "لقد كانت التصورات العقلانية التقليدية تتبنى تصورا موضوعانيا وغير تاريخي للعلم، لكن التصورات النسبانية تتبنى تصورا شكانيا وغير تاريخي للعلم أيضا. وتاريخ المعارف يبين أن الأبنية المفهومية تتعاقب، لكن اللاحق يقدم تفسيراً أفضل من السابق. وليست طرق الإنشاء في العلوم وفي غير العلوم متكافئة، لأن الاستدلال في البناء العلمي أقوى من الدعايات التي تزخر به الأسطورة مثلا"².

هذه المقاصد الاستيمولوجية، تسعى بدورها إلى التحرر من المركزية المفاهيمية التي بقيت تتردد على الساحة الفكرية التي عولجت بأسلوب ومنهج يفتقدان إلى فعالية الطرح الدقيق، لهذا ظهرت الحاجة إلى مراجعة بعض المرتكزات الفلسفية في ضوء مساءلة علمية جادة معززة بإستراتيجية نقدية، فالنقد هو المنهج الذي تستعمله كل العلوم لتطوير آليات البحث عن الحقيقة، عندما تسعى إلى العمل على تقويض وخلخلة البنيات المعرفية العتيقة التي لم تعد قادرة على الاستجابة للنمو المتزايد للنظريات المتقدمة في تمكّنها من إضفاء الوضوح والاقتراب من اليقين وحدود امتداداته المعرفية في مختلف العلوم، لأن السؤال الموجه إلى الواقع، يحمل مشروعية إستيمولوجية لها صلة بمشكلة المفاهيم والمناهج التي تنتسب إلى

1 Gaston Bachelard: La formation de l'esprit scientifique, éd, J. Vrin, Paris, 1967, p. 14.

2 بناصر البعزاتي: خصوصية المفاهيم في بناء المعرفة، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2007، ص 347.

مناخ معرفي يتغني الموضوعية في تعاملاته النقدية عندما تكون مزودة بأدوات تحليلية كافية تتمكن من دحرجة الخلفية الفكرية التي كانت تحكم النظريات الفلسفية التي سقطت في وهم الإطلاق الوثوقي.

إن إعادة التأسيس المعرفي، يأتي في وضع إشكالي يتميز بالديناميكية والبحث النقدي لمعارفنا، فكل معرفة هي متعلقة بحالة سابقة لمعرفة أقل وهي في ذاتها قابلة لأنماط لاحقة من التطور فتصبح فيها المعرفة الجديدة أرقى شأنًا من سابقتها، "فيضعنا العلم المعاصر أمام اعتبارات جديدة، علمية وفلسفية بالطبع، مخالفة لتلك الاعتبارات التي كان يقوم عليها العلم الحديث خصوصاً الفيزياء الكلاسيكية التي كانت تبني على بعض الفروض والمفاهيم الأساسية والتي ما لبثت أن انهارت أو على الأقل ضاقت بحال صلاحيتها، نتيجة التقدم الذي حققه العلم في الفترة المعاصرة"¹.

يهدف هذا النقاش "الابستيمي" إلى تسجيل تقدم حقيقي، يشير بإحداث تقلبات فكرية في بنية العقل وجعلها بنية مفتوحة تخضع فيها المفاهيم العلمية والفلسفية السابقة إلى محاكمة نقدية ومساءلة تنزع عنها صفة القبول الدغمائي وفحص محتواها النظري من أجل بلوغ مرحلة التأسيس الفلسفي لها، "لن يبقى مشكل الأساس الذي يدوم ويستمر في البقاء، بل مشكل التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس، عندئذ سينبسط أمام ناظرينا حقل رحب من الأسئلة التي صار بعضها الآن متداولاً والتي يسعى عن طريقه هذا النوع الجديد من التاريخ أن يقيم نظريته الخاصة. هذه الأسئلة هي كيف نعيّن مختلف المفاهيم التي تسمح بالتفكير في الانفصال (كمفاهيم العتبة والفصل والقطيعة والتحول)"².

إن تنوع المفاهيم في المستويات المعرفية، تحتاج إلى بذل جهود مكثفة لإحداث طفرة معرفية في مجال تغيير المفاهيم التقليدية وتنصيب مفاهيم علمية وفلسفية جديدة تمتلك مقدرة على مسايرة الواقع عندما يحدث التنسيق الفعلي بين مختلف

1 سالم يفوت: فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، ط1، 1986، ص 17.

2 ميشيل فوكو: حفریات المعرفة، تر، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 7.

الفلسفات المساهمة في خلق نماذج معرفية ونظرية فاعلة بأدواتها المنهجية." إن نظرية العلم لا يمكن أن تكون إلا نظرية تنم عن وحدة العلم، وهذه الوحدة، لا تدل هنا على علم مثالي ولكن على علم متحقق"¹.

إن إجراءات التحليل النقدي للمفهوم تستدعي استحضار وضعية سؤال العقلانية لتكون نافذة مهمة لإبصار أهمية المفهوم من جهة، ومن جهة أخرى يجب إدراك المحددات المتحركة في إنتاج دلالاته وبلورة الموقف العلمي منه، فمعلوم أن الفيلسوف، عندما يضع اسماً لمفهومه الفلسفي الذي يتداوله في نسقه الفكري، فإنه يضع له في نفس الوقت مدلولاً مخصوصاً يكون بمثابة تعريف يميزه عن غيره، وهذا المدلول الموضوع هو الذي يطلق عليه عادة اسم "المدلول الاصطلاحي"؛ "وفي هذا يكون المفهوم الفلسفي مشابهاً للمفهوم العلمي؛ فكما أن المفهوم العلمي يستمد عباريته بالذات من صبغته الاصطلاحية فكذلك يستمد المفهوم الفلسفي عباريته من مدلوله الاصطلاحي، فيكون فيه من العبارة على قدر ما فيه من الاصطلاح"².

في هذه الحالة، يجب معرفة النمط الاستيمولوجي العقلاني الذي دفع بالعقل إلى حد إلغاء غيره من مصادر المعرفة الذي نجد نموذجاً في نظرية "المثل الأفلاطونية" - رغم قول أفلاطون بالجدل الصاعد الذي يعطي للحس دوراً في بناء المعرفة - كدور هامشي غير مؤسس؛ لأنه لا يتجاوز التذكير بمدلوله الاستيمولوجي الأفلاطوني - كذلك تحدث هذه الصورة مع "ديكارت" التي لم تعد نصوصه تقيمن على تاريخ الفكر الفلسفي عندما انتبه الفلاسفة إلى ضرورة تفكيك المفاهيم التي كان يشيد بها صرحه الفلسفي عبر إشكال فكري وثقافي، حين أرجع معظم العضلات الفكرية والفلسفية إلى الذات والوعي التي اعتبرها العلم في ما بعد برنامجاً يسعى إلى إعداد الطرق التي تفتح المجال إلى انجاز اللامنجز، فهذه الفلسفة الجديدة، "ليست فلسفة للوعي، بل هي فلسفة للمفهوم التي بإمكانها إعطاء العلم اتجاه أو

1 J. Cavaillès: Sur la logique et théorie de la science, éd, PUF, Paris, 1957, p. 22.

2 طه عبد الرحمن: القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 121.

مذهب"¹. هذا لا ينفي أن يكون التأمل الفلسفي حاضرا بصورة إيجابية في تفعيل واقع العلم، "من أجل معرفة الحالة الحاضرة للعلم لا بد من دراسة نشأة المفاهيم وإعادة تشكيل لخيطة المشكلات والحلول وذلك بتحليل عملية انتقال الحدود بين مختلف الفروع المعرفية القائمة والبحث في شروط تكوين فروع علمية جديدة"².

هذا المسلك العلمي للمفهوم الفلسفي، يضع مجالا واسعا للتظير وإعادة اختبار مسلمات العقلانية النظرية التي استغرق وجودها مدة زمنية لا بأس بها في بنائها لجملة من النظريات والتصورات المشدودة إلى تفسير وقراءة الواقع في أجواء فكرية ساد فيها السجال العلمي والفلسفي الذي يتمحور حول إشكالية إيجاد مفاهيم ولغة مشتركة تجعلهما يتخاطبان بسهولة عندما تتم عملية اجتياز العقبات المعرفية.

إن تنشيط المفاهيم الفلسفية، ينطلق من قوام المعيشة الواقعية أو الخبرة أو التجربة، وهي الخطوة التي تشكل جوهر التفكير نفسه في صناعة وإنتاج المفاهيم التي يتجه فيها الشعور نحو الأشياء والموضوعات التي ترتبط بها الذات ارتباطا قصديا والعمل على وصفها وتجاوز مظاهرها الحسية والمادية إلى معرفة ماهيتها، هذا ما جعل "الفلسفة تتخذ الواقع في كليته كموضوع لها"³.

إن "غرانجي" يعود بالإشكالية قليلا إلى نقطة البداية، ليتساءل عما إذا كان ممكنا الحديث عن المفهوم في الفلسفة في صيغته الكاملة والمضبوطة حين يظل مرتبطا بالفكر العلمي؛ لذلك نجده يربط أساسا ما بين العلم والمعرفة اللذين يقيان بدورهما مرتبطين بالموضوع، "فكل معرفة علمية هي معرفة بموضوع وكل معرفة بموضوع متماسك وفعال لا يمكن أن تكون إلا علمية"⁴، هذا ما يجعل أن لكل علم فلسفته الخاصة به وأن هذه الفلسفة، تتضمن مفاهيم تتخذ من مفاهيم هذا العلم موضوعا لتأملها، وعلى الرغم من دوران المفاهيم الفلسفية على المفاهيم العلمية، فإنه لا يمكن أن تعلوها عبارية، بل ولا أن تساويها فيها، لأنها لا تدور عليها دوران علم على علم، وإنما دوران تأمل على علم.

1 François Châtelet: La Philosophie au xxe Siècle, T4, éd, Marabout, Paris, 1989, p.161.

2 Léna Soler: Introduction à l'épistémologie, éd, ellipses, Paris, 2000, p. 33.

3 J.Piaget: Introduction à l'épistémologie génétique, Ed. P.U.F, 1949, p. 7.

4 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, op. cit, p. 151.

هذا ما يسمح للفكر الفلسفي أن يدخل إلى أعماق الإشكالات العلمية بوظيفته النقدية، ليبين كيف تشتغل المفاهيم في أحضان النسق المعرفي والعلمي، وعن تحولها من مجال صوري إلى مجال تطبيقي وفق منهجية موضوعية، إذ يقوم بعرض الافتراضات الفكرية التي قدمتها النظريات الفلسفية على المحاكاة التجريبية، من أجل معرفة ما يمكن اعتباره حقيقيا في التجربة، لأن الفلسفة تريد من نقدها وتأملها في قضايا العلم، النظر في المفاهيم وإحداث الانقلاب في العلاقة القائمة بين العقل الفلسفي والعقل العلمي، "إن المفاهيم، المناهج، كل شيء متوقف على مجال الاختبار والتجربة؛ ويتعين على الفكر العلمي أن يتبدل حيال كل تجربة جديدة؛ وأن خطابا في المنهج سيكون دائما خطابا ظرفيا، فهولن يصف دستوراً نهائياً للعقل العلمي"¹.

إن انعكاس العلاقة بين العلم والفلسفة من الناحية الاستيمولوجية، قد ولدت تفرعات مذهبية وفكرية، استطاعت الخروج من حالات الضيق والاختناق المعرفي الذي لحق بالفكر التقليدي السابق، فلم يتمكن هذا الأخير من الصمود أمام الحركة النقدية التي راحت تدهم الأسس الفكرية الجامدة وتنفذ مشروعها بجرأة حين اكتشفت خلو النظريات السابقة من الدعم الواقعي، "حيث نلاحظ أن التغيرات الأساسية في العلم كانت دائما مقترنة بمزيد من التعمق في الأسس الفلسفية. كالاتقال من النظام البطليموسي إلى نظام كوبرنيك، ومن الهندسة الاقليدية إلى الهندسة غير الاقليدية، ومن ميكانيكا نيوتن إلى الميكانيكا النسبية وإلى الفضاء المنحني والرباعي الأبعاد. كل ذلك أحدث تغيرا جذريا في تفسيرنا للكون على نحو معقول، وكان الفكر الفلسفي هو بمثابة الأساس النقدي الذي يؤلب وضعا ثابتا في العلم ويبحث عن علم جديد أكثر اتساقا وإنسجاما مع الحقائق ويغطي أكبر مساحة من الوقائع بغطاء التفسير العلمي"².

هذه الإفرازات المعرفية، عمقت إلى حد بعيد أن تظهر هناك ابستمولوجية عقلانية وأخرى نقدية وثالثة وضعية... إلى غيرها من الابستمولوجيات التي تصرف جهودها نحو الثراء المفاهيمي وادعاء النظرة الصائبة لمشكلات العلم في جميع نواحيه

1 G. Bachelard: le Nouvel Eprit Scientifique, Ed. PUF, 1968, p. 135.

2 محمد محمد قاسم: المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص 34 - 35.

الداخلية والخارجية، لذلك يأتي الخطاب العلمي محكما بمبادئ التعقل الاستيممي الذي سيتغلب على معظم الممارسات الفكرية التي تجد في المسألة الفلسفية مناعة قوية لتشغيل تقنيات المصطلحات والمفاهيم. بما يوافق الوضع المعرفي لجميع العلوم.

إن الفلسفة تمثل المجال الأكثر قابلية لمسيرة التقدم الفكري؛ باعتبارها تقرأ الواقع وتحلله وتجرده وتنسج الأفق النظري الذي يقدم الأفكار في شكل صياغات جديدة تسعى إلى توسيع الفعل الإبداعي، لذلك فإننا سنكون مخطئين، كما يرى ذلك "إتيان سوريو" في كتابه "التأسيس الفلسفي"، "إذا اعتبرنا الفلسفة كأنها في تعارض مع الحاجة إلى الإبداع قد نكون مخطئي الظن (...). بأنه يمكن الاستغناء عنها من أجل الإبداع، ما دامت هي الوحيدة التي تتوفر على مفاتيح الإبداع الحقيقي، وما دام أنها هي الوحيدة التي تعطينا من الواقع المطلق"¹.

هذا لا ينفي فرضية وجود صلاحية فكرية في الواقع للمفاهيم المنتشرة في الأوساط العلمية، إذا توفرت لها عوامل النجاح، فالأولى: أن تكون هذه المفاهيم على قدر من الإحكام العلمي والمنطقي، والثانية: أن يكون المتلقون لها على درجة عالية من الوعي العلمي والفلسفي أثناء تداولها حتى لا تعثرها الضبابية المعتمة لها حتى تجد تلاؤما فعليا مع سياقها الثقافي. وعلى هذا يكون حد التأويل الاحتفالي للمفهوم الفلسفي هو تزويده بضرب نطاقا على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم"².

إن المرور من عالم المفاهيم الفلسفية إلى عالم المفاهيم العلمية، ناتج عن تمهات النظريات الفلسفية المعاصرة نحو استقصاء مضمون التصورات الفكرية وإنزالها من عالمها المجرد إلى عالم الأداء الفكري الواقعي، عندما تبدأ التجربة الحية من الوقائع نفسها، خاصة وأن التجربة الشعورية تكون في صلة مباشرة مع مختلف الموضوعات التي تمثل عالم الأشياء، "إن "غرانجي" يربط بين المفهوم والعلم ويجعل علاقتهما على جهة الأصالة انطلاقا من العلاقة الأصلية والجدلية بين كل منها

1 Etienne Souriau: L'instauration philosophique, Librairie Félix Alcan, 1 paris, 1939, pp. 409-410.

2 طه عبد الرحمن: القول الفلسفي - كتاب المفهوم والتأويل، ص 156.

وعالم الأشياء. ذلك أن كل معرفة علمية عنده، هي معرفة بالأشياء بالضرورة، ويعتبر الصيغة المفهومية هي النمط التمثيلي الذي اتخذته العلم في معالجته للأشياء خلاف بقية الصيغ الأخرى كالانطباع والشعور وغيرها¹.

إن التنسيق العلمي والفلسفي، يتجدد داخل أصناف التفكير التي تعمل على تغطية أكبر عدد من المعارف والعلوم التي يكثر فيها الاستفهام والاختلاف بين المفاهيم الموصولة بالموضوعات التي يقيم فيها الفكر الفلسفي وبين المفاهيم التي تتعلق أساسا بالواقع في مجمل ظواهره في ميدان العلم، لذلك تأتي عملية إدراك المفاهيم في إطار حقل مفاهيمي.

تعد عملية تأصيل المفاهيم في هذه الحالة، من العمليات الكبرى التي تحدد وجوه التفلسف الحي الذي يعطي للفيلسوف أو العالم مشروعية الإخلاص المعرفي والتاريخي، وهذا ما يحدث أحيانا عند شغور المضامين الفكرية من بعض المفاهيم التي تفقد أصالتها، وبالتالي لا تستقر على حال لعدم استقرار وضعها وهذا بسبب الكثافة الفكرية، وهذا ما يفسر، بأن هناك طموحا فكريا رائدا، استطاع خرق الحدود وتكسير الأطر التي وضعها العلماء والفلاسفة الكلاسيكيون، خاصة فيما يتصل بتصورهم عن الموضوعات العلمية أو الظواهر العلمية وعن المفاهيم التي يحملونها، لذلك حدث تطور في المفاهيم والتصورات الخاصة بالمنهج التحريسي وتكييفها مع تفكير يتلاءم مع الاكتشافات الجديدة.

كما أن المشكلات التي تترتب على حضور المفهوم، هي مشكلات إبستمولوجية، وترتبط بعلاقتنا بالفكر وبالعالم ويمدى إنجازنا لعمليات التفكير والفهم وتمثل الأنساق الفلسفية، "ولئن لم يقصر "غرانجي" المفهوم على المعرفة العلمية وإنما أقر بقوة الاتصال بين الفلسفة والعلم، بل وخلصها من المشاعر والصور وشدّها إلى المفهوم فإنه طرح معضلة علاقتها بالأشياء انطلاقا من احراجين: الأول مدى مشروعية القول بمعرفة دون أشياء والثاني مدى حجية القول بمفهوم غير علمي"².

1 فاكور يوسف: المعرفة بين المفهمة والسرد، أعمال ندوة البحث في اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية (من قضايا التفاعل بين العلوم)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، مسكلياني للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 227.

2 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, pp 151-152.

إن إصرار "غرانجي" على الربط بين المفهوم والأشياء، متولد عن فهمه لطبيعة التمثيل المفهومي، فهو تمثيل يرتبط بصورة عضوية بالواقع وبالمعيش تحديدًا، ومن ثمة فهو ينطلق من ذلك المستوى الواقعي ليقوم بإعادة صياغته وتمثله ضمن منظومة من الرموز ولا يكون ثمة من تمثيل مفهومي ما لم يتحقق شرط أساسي هو ما يسميه التمثيل العملي أو الإجرائي "Articulation Opératoire"¹.

إن القول "بالميتامفهوم" يتجاوز المعيش والأشياء وهو تبعًا لهذا التجاوز، يرتفع عن تمثيل الأشياء إلى ضرب آخر من التمثيل هو تمثيل المنظومة ذاتها، أي المفاهيم الطبيعية التي تمثل الأشياء، "إن المفاهيم الفلسفية لا تهدف البتة إلى الدلالة على الأشياء والموضوعات من حيث هي كذلك، ولا إلى تمثيلها بواسطة علاقات ذات صبغة مجموعة شأن المفهوم العلمي، وإنما وظيفتها تنحصر في تيسير الكلام عن المفاهيم الطبيعية بما يبيّن نظامها الجامع لها"².

إن حصول الفيلسوف على رصيد من المعارف والأفكار وقيامه ببناء المنظومات الفكرية والعلمية، يبقى رهينا بمدى أصالة المفاهيم التي ينتجها ويتداولها، إذ تتوقف فعاليتها على مدى قدرتها على الغوص في أعماق الإشكاليات دون أن تغرق صاحبها أو تؤدي به إلى التيه أو الضلال، فأبسط عمليات الذهن البشري لا يمكن أن تتم بدون ضوابط وعلامات، فهي من الناحية النظرية عبارة عن مفاهيم، "فالإدراك يقتضي وجود مفاهيم أو معاني عامة، وبدون مفاهيم تكون المعرفة مستحيلة، فنحن كما قال "آلان"، نسير نحو الأشياء مسلحين بعلامات، وإن كل نتاجات الثقافة، من لغة وأسطورة وفلسفة ومعرفة علمية، تندرج على اختلافها في إشكالية عامة واحدة، وتبدو كمجموعة من المحاولات من أجل تحويل العالم السلبي، عالم الانطباع المجرد الذي يبدو لأول وهلة، أن الفكر منحس فيه، إلى عالم يعبر عنه الفكر"³.

لقد وجد "غرانجي" استثمارًا فلسفيًا في مفردات فيلسوف اللغة الشهير "فنجنشين" الذي يعزو مشاكل الفلسفة إلى الخلط بين المفاهيم والوقوع في

1 G.G. Granger: Ibid, p. 153.

2 G.G. Granger: Ibid, p. 154.

3 عمر الشاربي: المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب تونس، ط1، 1992، ص 11.

وهم التشابهات وعدم التمييز بين المفهوم الفلسفي والمفهوم العلمي، فالمفاهيم المتشكلة في فضاء الفلسفة غير واضحة، فلا آليات يمكن التوصل بها لضبطها ولا حدود واضحة مرسومة لها، فرغم أن بعض المفاهيم تبدو واضحة وموصوفة بأوصاف العلمية إلا سرعان ما تستكشف منظوريتها وإشاريتها، لذلك وجب التمييز بين المفهوم العلمي على الطريقة الدقيقة وبين "الميتامفهوم" Meta-concept، وهو المفهوم الفلسفي، كما أن للمفاهيم في المجال الفلسفي مرتبة أساسية لا تقدر بثمن، حتى إنه قيل عن الفلسفة، "إنها لا تخرج عن تحديد مجموعة من المفاهيم، وإن أول تمثل لفكر أحد الفلاسفة هو أن نفهم ألفاظه، أي هاته اللغة التقنية"¹.

ولو بحثنا داخل أنظمة المعرفة، لوجدنا أن المشكلة المفهومية تحتل قاعدة الأزمات التي تواجه أنماط التفكير وقضايا المعرفة التي أفنى الإنسان قرون طويلة في استعادة بريقها الفكري خلال تواجدها التاريخي والعمل على بلورتها وتشبيدها وفق إمكانية إعادة توازنها، غير أن الصيغ الفلسفية المفترضة في بناء المفهوم، كانت دوما رهينة بمدى قدرة الفلاسفة على اكتشاف أنماط جديدة للتعبير عن تجليات الواقع وترجمة عناصره إلى لغته المكتوبة.

لقد أثر المفهوم في المعرفة التي أخذت في التشكل وبه تصل إلى إنتاج أكثر تجسيدها تجريدا وتكثيفا، لأن المشكلة هي مشكلة إحداث تغيير جذري في النموذج المعرفي السابق في علاقته مع المعارف الجديدة التي أصبح العلم يصدح بها، خصوصا عندما شهد الفكر الإنساني النقلة النوعية على صعيد اكتشاف حقائق أخرى لمعنى النماء والتطور الذي يتوجه إلى غايات تجعل العلم يسعى إلى البحث عن الاكتمال، عندما يكون متمكنا من صياغة المشكلات العلمية صياغة واضحة باستعمال اللغة التي تقوم بعملية الوصف للحوادث والوقائع، "إننا نعتبر أن اللغة الطبيعية كموضوع للمعرفة العلمية"²، فاللغة الرمزية المعتمدة في الأنساق الرياضية والمنطقية لا تعمل في استقلال تام عن اللغة الطبيعية.

1 الطاهر وعزيز: تاريخ الفلسفة، مناهجه وقضاياها، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1991، ص 89.

2 G.G. Granger: Langages et Epistémologie, Editions Klincksieck, 1979, p. 99.

فلم يتوان "غرانجي" أن يعلن عن سوء التقدير لعملية البداية العلمية التي كانت بطيئة، فالرأي المعتمد في وقت مضى لم يقم بترجمة المشكلات العلمية ترجمة سليمة، فأسىء فهم وتقدير المفاهيم التي تحكم المعرفة العلمية في جوانبها اللغوية والرمزية، فلم تتمكن من رسم معالم المعرفة الموضوعية من الناحية الاستيمولوجية والمعرفية، لهذا، "فإن الاستيمولوجيا عندما تتناول بالدرس المفاهيم العلمية في مجال معين من مجالات المعرفة العلمية تقوم بدراستها وفقا لسؤال هذه صيغته: كيف انتقل الفكر العلمي الذي عمل في هذه الحالة المدروسة (والمعتبرة وفق تحديد معين) من حالة من المعارف إلى حالة أسمى منها؟ وهذا السؤال الذي يطرح بهذه الكيفية يوجه البحث الاستيمولوجي نحو دراسة تكون *La genèse* المفاهيم العلمية"¹.

إن النظر في الموضوعات التي تناولتها الاستيمولوجيا بالبحث والدراسة في موضوعية المفاهيم التي تم تداولها في السياقات العلمية المختلفة، تم عن تعاضل الإحساس بالمشكل المفاهيمي الذي أدى إلى مضاعفة نقد الاستيمولوجية التقليدية التي لم تنجح في اقتراح الحلول المناسبة للمشكلات المطروحة، هذا الانجاز العلمي هو الذي أفضى إلى معايشة العصور الجديدة للعلم وهو يكافح ضد الرأي الذي يسيء التفكير، لأن الفراغ الفكري الذي خيم على النظريات الفلسفية والعلمية التي انتدبت نفسها للتمثيل عن الحقيقة، قد فشلت في بناء منظومتها ومشروعها الفكري.

لذلك تنشأ المفاهيم العلمية أو الفلسفية الجديدة، بعد انهيار البنيات والمنظومات المعرفية العتيقة، فلم يعد جهازها المفاهيمي متمكنا من فرض نفسه على الساحة الفكرية، فأصبح هناك ميل كبير نحو إزالة الحدود بين موضوعات العلوم المختلفة، فانتقلت موضوعات الفلسفة إلى مجال العلم والعلم في تطوره أفرز مشاكل تبحث فيها الفلسفة، إلا أن الروح التي تعالج بها هذه المسائل تبقى متميزة، فالعلم يقوم بعزل المسائل الخاصة عن مجموعة المسائل العامة، بينما الفلسفة تعتمد إلى ربط المسائل العامة ببعضها في تركيب شمولي يستدعي مزيدا من التفكير والاكتشاف يجعلها تفك نفسها من حالة الانغلاق والانحصار إلى

1 محمد وقيدى: ما هي الاستيمولوجيا؟ دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987، ص 198.

حالة الانفتاح في مسائل تبدو إثارتها أكثر قلقا وحساسية في المجال العلمي، "نحن نعترف، من جهتنا، أننا أقل قلقا وأضال تشاؤما، وحقا فإن الفلسفة في عصرنا هذا، تهاجم من كل النواحي، وهي تهاجم على مستوى المعرفة من قبل العلماء أو على الأصح من قبل أشباه الفلاسفة الذين يريدون أن يردوا كل نشاط عقلي إلى النموذج العلمي"¹.

يسعى الفيلسوف بفكره ألا تكون هناك حدود للفكر، وإنما يريد دائما أن يجاوز الحدود المرسومة للفكر مخالفا إدعاءات الذين يقتنعون بما هو تجريبي فقط، فهو كفيلسوف مطالب بأن يبحث عن وسيلة لتجاوز تلك الحدود ومعرفة ما وراءها، فالفيلسوف باستحواذه على السيوررات التواصلية للمفاهيم، باعتبارها عوامل فاعلة بامتياز في مصير التوجهات العلمية، سيعي دوره حيال هذا المصير والذي من دون تدخله النقدي، فإنها قد تنجز بطريقة عمياء خارج أي تحكم علمي دقيق. يقول "بياجي": "أعتقد أنه لممارسة الاستيمولوجيا بطريقة موضوعية وعلمية لا يجب أخذ المعرفة باعتبارها هي المنطلق، بوصفها تتجلى تحت صورها العليا، لكن عن طريق إيجاد سياقات التكوين، كيف تنتقل من مجرد معرفة إلى معرفة عليا وهذا بالنسبة لمستوى ووجهة نظر الذات الدارسة، ودراسة هذه التحولات المعرفية هي التصحيح التطوري للمعرفة، هذا ما أطلق عليه الاستيمولوجيا التكوينية"²، هذا ما يسجل حقيقة تتبع عملية نمو المعارف والمفاهيم التي تطمح بصفة مشروعة إلى اكتساب صفة العلمية.

لهذا كان موضوع المعرفة ليس هو نظام من المفاهيم التي يتم اختزالها وتكثيفها لإحداث تنويعات على نعم واحد، وإنما الوقوف على قاعدة ما تحتاجه هذه المفاهيم بدورها من آلية تحكيم النظر والبصيرة التي يدعو لها الفكر الاستيمولوجي في اتخاذ وجهة نظر متشددة اتجاه حقيقة المفهوم حتى تتم عملية تطويق دلالاته ومعانيه العلمية بدقة كبيرة، "لأن الأمر يتعلق باستراتيجيات فكرية تقوم بإعداد

1 فرديناند ألكيه: معنى الفلسفة، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 9.

2 J. C. Bringuier: Conversation libre avec J. Piaget, Edition Robert luffont. Paris, 1977, p. 22.

مخطط لمسألة إبستمولوجية جذرية: ما المنطق؟ ما الفلسفة؟ ما هي آلية تكوين المفاهيم؟¹.

ليس من السهل، إذن أن نتحدث عن المفهوم في الفلسفة بكل امتداداته، مادام أنه يشكل هيكلها العام وقاعدة هرمها الإبداعي، فتاريخ الفلسفة كما هو معلوم، هو تاريخ ولادة المفاهيم وإعادة تشكيل وتنظيم وتحوير المعاني والبنى والدلالات التي تحملها هذه المفاهيم ضمن مداخلها الإشكالية والمنطقية التي تفترض ممارسة التفكير الفلسفي، لأن الإجراءات الفلسفية التي تسير في طريق التحدي والإصرار على مواصلة التنسيق العلمي والفلسفي، هو الذي سيجعل الشروط الجيوفكرية من أكثر الشروط ملائمة مع مختلف التحولات التي يشهدها المفهوم الفلسفي، "فلا يحيل المفهوم الفلسفي إلى تعويض، لكنه يعمل بإبداعه الخاص على إشادة حادثة تُحلّق فوق كل وضع للأشياء. كل مفهوم ينحتُ حدثاً، ويعيد نخته بطريقته. تُقوّم عظمة الفلسفة بطبيعة الأحداث التي تعود إليها مفاهيمها، أو تجعلنا قادرين على استخراجها من المفاهيم"².

يمكن اتخاذ القراءة العلمية للمفهوم ومساءلته رصدًا ووصفًا وشرحًا، كخطوة مهمة من خطوات البناء المفهومي للشخصية الفلسفية، وهي بدورها تعرف نشاطًا مخصوصًا في حقل الإبستمولوجيا المعاصرة، لذا يرى "غرانجي" بأن الحديث عن وجود المفاهيم خارج دائرة المعرفة العلمية غير ممكن، فالتمثل العلمي للأشياء قد اتخذ من النشاط المفهومي أداة له، وحتى لا يكون مماثلاً للصيغ الأخرى كالانطباع والشعور والتمثيلات الحسية الفردية.

4- الحجاج الفلسفي:

إذا كانت الفلسفة نمطا من المعرفة فلا مناص من أن تكون مفاهيمية، إلا أن مفاهيمها لا تصف موضوعات، فهي مفاهيم بدون موضوعات، إنها فوق المفاهيم لأنها لا تعني أي واقع ولا تدل عليه، "فالمفاهيم الفلسفية لا تطرح الموضوعات"³.

1 G.G. Granger: Langages et Epistémologie, op, cit, p. 239.

2 جيل دولوز وفليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 1997، ص 54.

3 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, p. 201.

ولكن مهما يكن ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة، فإنها تحيل إلى الواقع المعيش من حيث هو نسق من الدلالات، فلم يكن القول الفلسفي قولاً مباشراً حول المعيش الإنساني، بل كان دائماً قولاً غير مباشر، فلم يحضر ذلك المباشر داخل الخطاب الفلسفي إلا بواسطة خطابات أخرى. فما تعرضه المعرفة الفلسفية لا يتعلق بالموضوع بل بتنظيم المعيش. لهذا، يتعين فحص طبيعة قوة وتماسك نسيج المفاهيم الذي تقوم المعرفة الفلسفية بإعداده، وتوضيح بأي شكل تنتمي إلى نسق منطقي دون أن تختزل إليه، وذلك ما لا يأتي عبر التأمل في طبيعة الممارسة البرهانية الخاصة بالفلسفة، "لأن الفعل الفلسفي هو فعل تأملي وليس موضوعياً"¹.

لا يخلو مفهوم البرهنة كما يذكر "غرانجي" من التباس وغموض، ذلك أن المجال المفاهيمي الذي تشير إليه كلمة "برهن" démontrer تنتمي إليه أشكال ومتغيرات "صلبة". هناك بالتأكيد درجات من الصلابة بدءاً من الاستنباط المنطقي وصولاً إلى إرجاءات إثبات القوانين التجريبية، درجات يكون هدفها هو إقامة خصائص الموضوعات، وهذا ليس هو حال الفلسفة، لأن الفلسفة لا تنظم وقائع وإنما دلالات مما يجعل المعرفة الفلسفية لا يمكن إرجاعها إلى المعرفة العلمية ولا يمكن أن تنوب عنها بأي حال من الأحوال؛ إنها معرفة قادرة على أن تتسم بالدقة والضبط، وإن لم تكن برهانية، ومعرفة بدون موضوع مهما يكن من ذلك من مفارقة. "ومثلما أن البرهان يتأرجح بين وظيفة نفسانية (الحمل على التصديق) ووظيفة منطقية (تنظيم القضايا في نسق)، كذلك يستقرّ التعريف تارة على صعيد الفكر، وتارة أخرى على صعيد الخطاب، ويريد في أكثر الأحيان أن يقوم بهذا وذاك في آن واحد"².

يتعلق الأمر إذن في "البرهنة" الفلسفية بنوع من تسلسل مقنن للمفاهيم الواصفة Méta-concept، فالتبرير في الفلسفة يختلف عن تدبير الحجة في مجالات المعرفة الموضوعية أو التجريبية، ذلك أنه كان باستطاعتنا الفصل بصدد المعرفة الموضوعية بين الجهاز الخطابي "L'appareil Rhétorique" والجهاز التحليلي

1 G.G. Granger: op, cit, p. 202.

2 روبر بارلانشي: الأكسيومية أو منظومة الأوليات، تعريب محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2004، ص 26.

"L'appareil Analytique"، فإنه في مجال الفلسفة لا يمكن تعويض اللقاء المباشر بنصوص الفلاسفة، لأنه يصعب الفصل بين جهاز الخطاب وجهاز تحليله، إذ يري "رولان بارت"، "أن كل نصّ يمكن كتابته بأكثر من لغة، فتكون الترجمة، حينذاك، كتابة ثانية للنص، أو يقوم خطاب فوق خطاب. فتأويل نصّ، وفق هذا المعطى، ليس إعطاء معنى له، بقدر ما هو إعادة كتابته، بفعل القراءة/الكتابة، نصوصاً متعددة، فهو أي النصّ مفرد بصيغة الجمع، لذا، فكل نصّ يعتبر بمعنى ما ترجمة/تأويلاً/كتابة ثانية"¹. ولكي تتم عملية إيضاح خصوصية "البرهنة" في المعرفة الفلسفية، يدعونا "غرانجي" إلى التفكير في مفهومين أساسيين تمارس البرهنة الفلسفية من خلالهما وهما الخطابة والتحليلية.

الخطابة الفلسفية: يتحدد مفهوم الخطابة من منظور "غرانجي" من حيث أنه يهدف إلى تحقيق أثر ما وإحداث تأثير، ويمكن أن نميز هنا بين نمطين لتحقيق التأثير: الأول مباشر حيث يقصد المرسل من المتلقي فهم معنى الخطاب في حقيقته وإدراك مصداقيته، وذلك باستخدام اللغة الطبيعية التي لا تشكل فقط دور المحرك داخل الخطاب الفلسفي، ولكنها وسيط يمتاز باستقلاله الذاتي، وله حياته الخاصة، والتي في صلبها يحاول الفيلسوف شق طريقه في اتجاه بناء المفهوم.

أما الثاني فهو غير مباشر حيث يكون القصد منه، هو خلق الاستعداد لدى المتلقي لتسهيل عملية التأثير من الدرجة الثانية، أي التأثير الذي يبحث عنه المرسل بالذات. ويمكن أن يكون هذا التأثير من طبيعة وجدانية أو من طبيعة معرفية.

ليست الخطابة الفلسفية من النمط المباشر، لأن الأمر يتعلق بحقيقة ملزمة في نظر المتلقي، ولهذا فهي - أي الخطابة - من النمط غير المباشر الذي يقصد خلق حالة قابلية الانفعال اتجاه العمل الفلسفي. هناك بالفعل فلاسفة استعملوا الخطابة كتأثير مباشر وعاطفي، لكن هذا النوع من الخطابة يجازف بأن يترك القارئ في وسط الطريق مأخوذاً بلعبة الصور، فالخطابة الفلسفية تتوجه إلى البحث عن التأثير غير المباشر دون اللجوء إلى تأثيرات أولية من النوع العاطفي، فتكون غايتها هي

Roland Barthes: points Essais, S/Z, Collection, Ed. du Seuil, Paris, 1976, 1 pp. 10-11.

خلق حركات التفكير عبر المفهوم وبه، وفي هذا الإطار يحدد "غرانجي" ثلاثة أنماط لتجلي الخطاب الفلسفية.

● يأتي شكل الخطاب الفلسفية من خلال استعمال الحوار والتساؤل لشدة انتباه القارئ وقيادته نحو الحقيقة.

● تظهر ثانيا في استعمال الفيلسوف للغة طبيعية لتوجيه المحتويات المعرفية ولما تقدمه من إمكانات استدالية وحجاجية وبلاغية، "فلا شك أن اللغة هي مجموعة من البنيات، ولكن الخطابات هي وحدات وظيفية، والتحليل اللغوي في مجمله لا يمكن أن يتجاهل هذا المطلب الأساسي"¹، فتتظيم هذه المحتويات يرافقه خلق معنى، ولعل اللجوء إلى الاستعارة أبرز تجسيد لهذا المظهر الخطابية، إنما من أهم الخصائص الجوهرية للغات الطبيعية.

● وتظهر ثالثا من خلال استحالة استغناء الفيلسوف عن اللغة المشتركة، ومعطيات النسق اللساني، لكنه لا يتوقف عن تحويل قواعده وتغيير إيقاعاته الاستعمالية والمتداولة، بل يكسبها فيما تكون أحيانا جديدة وتأخذ أحيانا أخرى شكل تعميق وتوسيع وإغناء بعض وظائف اللغة، وذلك محاولة منه بناء مفاهيم بدون موضوعات، فلا تمارس "البرهنة" من خلال الخطابية، فهذا وجهها الأول، أما وجهها الثاني فإنه يتمثل في التحليلية.

المنهج الفلسفي التحليلي: والمقصود بالتحليل هنا معناه عند أرسطو، أي تسلسل القضايا من أجل الوصول إلى معرفة برهانية، وأنه ما من فلسفة إلا وتسلسل فيها القضايا والمفاهيم. ونرفض أن نعتبر فلسفيا كل خطاب ينحصر في وضع القضايا والمفاهيم جنبا إلى جنب، ولكننا لا نستطيع أن ننظر إلى الاستدلال الفلسفي على غرار ما في الخطاب العلمي. وقد عبر كثير من الفلاسفة عن ذلك بقولهم، إن الاستدلال الفلسفي لا يبرهن، وإنما يبين أو ربما يصف، ومن المفروض أن العلوم، وكذا أصناف الخطابات التي تميز العلوم وتجعلها قابلة للتوصيف، فأول ما تستدعيه، بناء نموذج لها تختلف به عن نماذج أخرى، وهذا النموذج الممكن هو الذي يتيح لها الاستقلال ككيان في العلم وفي المعرفة.

يستخدم "غرانجي" التحليلية بالمعنى الأرسطي من أجل تحصيل معرفة مبرهن عليها، تفترض البرهنة - بمعناها المنطقي - نسقا سوريا حيث تكون اللغة المستعملة قابلة في اختزالها في نسق من الرموز يمكن تكرارها، لكن السؤال الأساسي هنا هو: كيف يمكن اختزال الخطاب الفلسفي إلى مثل هذه الشروط المتواضعة؟ وهل يمكن إخضاع المعرفة الفلسفية لنموذج صوري؟

إن إخضاع الفلسفة لنموذج يعني إفراغ المفاهيم من مضامينها، بينما تعبر المفاهيم الفلسفية عن واقع في وحداته الفكرية وليس في تمفصله إلى موضوعات. وإذا كنا نستطيع تناول الاستدلال الفلسفي كما نتناول الاستدلال العلمي، فإن ما يميز الأول عن الثاني هو قيامه بفعل الإظهار وليس على فعل البرهنة. "إن الاستدلال في الفلسفة لا يؤخذ كاستدلال في الخطاب العلمي، لأن العلاقات النحوية والدلالية لا يجب عرضها في إطار نظرية الاستنتاج، فهذا يعني أن تسلسل القضايا فيها لا يعكس حقا تسلسل المفاهيم في علاقتها بالموضوعات"¹.

لا يكفي إذن في الحجاج الفلسفي الوقوف عند الصياغات والمعايير العامة، ذلك أن الحجة داخل النصوص الفلسفية تأخذ ألوانا متعددة حسب رهان هذه الفلسفة أو تلك، إذ "لن يعود النص، والحالة هذه، حاملا للحقيقة، لكنه لن يكف، مع ذلك، أن يكون مدار الصراع حولها. وبجمل القول، فإن هذه القراءة المقوضة للميتافيزيقا تنظر إلى النص من حيث هو منبع مفعولات الحقيقة، فتحاول أن تبرز حياة الحقيقة داخل المجتمع، والسياسة التي تتحكم في قراءة النصوص وكتابتها، وأعني مجموع القواعد التي يخضع لها إنتاج النصوص والاعتراف بها وتداولها وتأويلها"².

ففي نظرية الألسنية التي تتناول الخطاب الحجاجي، تؤدي فكرة الجمهور المخاطب دورا هاما في بناء السلوك الحجاجي الذي يتوجه إلى المتلقي، لذلك فهو يبنى على غايات نظرية عندما يأتي في سياق فلسفي يتغنى بلوغ الحقيقة والاقتناع بها قبل إقناع الآخر بها واستمالتهم إليها، "وإنما لو فكرنا في لغة البرهنة والحاجة

1 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, p. 214.

2 عبد السلام بنعيد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 137.

والتفنيد أي في ما كان يسميه اليونانيون بالجدل. وهذا اللفظ يشير إلى نوع خاص من الحوار، حوار حكيم ونبيه حيث يشتغل المتحاوران معا من أجل بناء حقيقة يضمنها اتفاقهما"¹.

إن الحجاج يدخل في حقل الفلسفة، لأن التفلسف هو فعل حجاج، وكل حجاج يندرج ضمن عمل خطابي مؤسس ومدعم بفن كلامي وتعبير مدقق في ألفاظه أثناء عرض الحجج من أجل الحصول على موافقة الآخرين، لكن هذا لا يتم بمعزل عن إدراك الأدوات الفكرية واللغوية والمنطقية التي يستدعيها الحجاج، إذ يحتاج إلى إستراتيجية مفهومية في عملية العرض للنسق الفكري الذي يتبناه الفيلسوف من بدايته إلى نهايته مجنبا الوقوع في الانحراف الفكري عن الحقيقة.

Paul Mouy: Logique et philosophie des sciences, Librairie Hachette, 1
2éd, 1952, p. 19.

ادغار موران

(...-1921)

ادغار موران

(1921-...)

تعقد الطبيعة البشرية عند أدغار موران Edgar Morin

زهر الخويلدي

أستاذ باحث وكتّاب فلسفي إبتونس

استهلال:

"إن الإنسانية في مرحلة صقل. أهنأك امكانية لكبت الهمجية واعداد البشر حقاً؟ أيمكننا أن نتابع أنسنة البشر بتهذيبه؟ أسيكون من الممكن إنقاذ الإنسانية بأكملها؟ لا يمكن ضمان شيء ولا حتى الأسوء"¹

لقد اعتبر أدغار موران Edgar Mourin (مولود عام 1921) المفكر الفرنسي الاشتراكي الذي قاوم النازية والستالينية والصهيونية وناهض الاستعمار الغربي الفيلسوف اليوم مجرد عنصر من فريق عمل يشتغل على كل الاختصاصات وينتمي إلى دائرة المعارف وجميع العلوم ويضع تصورات ومفاهيمه على ذمة زملائه من أجل استيعاب نتائج وكشوفات هذه الحقول والدوائر وتكوين نظرة صائبة عنها بل من أجل إجادة فن الحكم على الأشياء والأشخاص قصد الوصول إلى فهم محايث وأوسع للطبيعة البشرية.

إن المفارقة التي تظهر في مثل هذا الادعاء تكمن في أن الفيلسوف يريد أن يصبح أخصائياً في الشأن الإنساني ولكنه لا يلبث أن يظل مجرد مثقف عمومي يكتفي بالتنسيق بين المعارف التي بلورتها علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب وعلم النفس والإعلامية والاقتصاد والرياضيات والمنطق وهما سياستان

1 أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ترجمة هناء صبيحي، منشورات كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 345.

مختلفتان جذريا، إذ أن مهنته لا تقتصر على جمع الأفكار بل تتعدى ذلك الى خدمتها واستخدامها كواسطة من أجل الفعل والإصلاح لكن المشكل هنا هو كيف يوفق بين جميع التخصصات والمهام المطلوب منه القيام بها ويؤسس موقفا ذهنيا موحدا حول الإنسان؟

تطرح المسألة بهذا الشكل: إما أن يكون الفيلسوف أخصائيا وله دراية بكل تفاصيل الحياة التي يشتغل عليها وإما أن ينظر نظرة كلية إلى القضايا المعرفية التي تثار حوله ويحاول أن يركز جهوده على نقاط الالتقاء بين العلوم والترابط بين الاختصاصات ويهتم بالتصورات المشتركة والمعاني الكونية والقيم المطلقة.

عندئذ يحاول أدغار موران عبر مشروعه الضخم الذي سماه المنهج Méthode التخلص من هذه الإمية وتجاوز المراهقة بينها فانه يصل الى اعتقاد في قرارة نفسه أن الحديث عن الشأن الإنساني يتطلب اليوم التطرق إلى جميع النواحي التي تم مختلف أبعاد التجربة البشرية أي الجوانب التاريخية والبيولوجية والنفسية والثقافية والأسطورية والدينية والاقتصادية. كما يظل كل من الوهم والمخيال والرمز والخرافة حقائق إنسانية جوهرية تساعد على التعرف على طبيعة الانسان وتساعد على فهمه لنفسه اذا ما عمل على دراستها وإدماجها في أي أنثربولوجيا مستقبلية.

من جهة ثانية يوكل موران الى الفيلسوف مهمة حاسمة في هذه عملية التعرف على طبيعة الطبيعة البشرية وينسب اليه دور قائد الأوركسترا الذي يعمل على استدعاء جميع المعارف من الفيزياء وعلم التشريح المقارن وعلوم الأعصاب إلى الميثولوجيا وديانات الخلاص والسوسيولوجيا والاقتصاد السياسي إلى حقل تجاربه حتى يتشقف منها ويغتني أكثر وحتى تتوفر لديه الخطة الكافية لادماج المفاهيم والمناهج والمواضيع الجديدة في الهيكلية الفلسفية بغية معالجة المشكل الإنسي والتمكن من الربط بين الحدث الجزئي والفكرة الشمولية وتفهم الحي في الحياة والإنساني في الانسانية من خلال فكره المتعدد الذي سماه معرفة المعرفة. من المعلوم أن الفخ الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ ديكارت حسب موران هو تفضيله الجزئي على الكلي والعمل المخبري المعزول على النظرة الموسوعية والاحتراف على الهواية والذي يظهر بالخصوص في اعتقاده "أن الجزء يمكن أن يفصل عن المجموع

بينما هو مجرد عنصر منه" في حين أنه يصعب علينا إعادة إدماج ما كنا قد قطعناه ضمن المجموع سابقا عندما نعزل الجزء عن المجموع بالقطع الاصطناعي عند القيام بالتجريب عليه.

عندما نلاحظ مكانة الإنسان في عالم الحياة ونطلق من كونه كائن حي نستخلص أننا لا نستطيع أن نفكر فيه بمفرده بل نحن مجبرين على الاستعانة بفريق عمل متكامل حيث تتضافر جهود عمال الاختصاصات المختلفة من أجل إضاءة الموضوع الإنساني بطرق مختلفة وحتى يكون التقاء الخبراء التقاء فاعلا وخصبا وحتى يغادر كل مختص مسطح بحوثه ويتجاوز حدود الدائرة التي يشتغل عليها وينظر إلى ما حوله ويلتفت إلى النتائج التي توصل إليها غيره ويقارنها بنتائجه ويدمج بحوثه ضمن مجمل الثقافة الانسانية.

لعل مرض الحضارة المعاصرة اذن ناتج عن أخطاء العزل والتبسيط والاختزال وربما ترد هذه الأخطاء كلها إلى ما يسميه أدغار موران الذكاء الأعمى L'intelligence aveugle أو الحالة المرضية للمعرفة الانسانية *pathologie du savoir*، فكيف يكون الذكاء أعمى؟ وأليست المعرفة متعارضة من حيث المبدأ والوظيفة مع المرض؟ وكيف يحولها موران إلى أداة للعلاج؟ ماهي هذه المعرفة الجديدة التي ينادي بها؟ كيف يعتمد عليها لكونها موحدة وناظمة وتنتمي إلى نسق مفتوح وفكر متعقد؟ ماذا يقصد بالفكر المتعقد؟ وكيف يستطيع تجاوز للذكاء الأعمى؟ هل من المشروع أن نتحدث عن الوحدة في التنوع والتنوع في الوحدة؟ وهل تنقذ الهوية المركبة وسياسة الحضارة والاتيقا انسانية الانسان من الضياع؟

يتمثل رهان أدغار موران الأساسي في الاعتراض على للإنسانية الإنسان المعاصر والتصدي الى البربرية التي أنتجتها العقلانية الأدوات والشروع في التنظير الى عقلانية متعقدة ومفتوحة تجعل مستقبل بلوغ الإنسان لطبيعته البشرية الحقيقية أمرا ممكنا من خلال العودة الى طبيعته البيولوجية المتعقدة.

لكن ماهي الأسباب التي أدت بالطبيعة الانسانية الى الوقوع في هذا المنحدر الخطر؟ ولماذا ارتبط التقدم العلمي والتقني دائما باخلالات في منظومة القيم وشروط الحياة على الكوكب؟

1- الكريزيولوجيا والانحدار نحو المستقبل:

"ضوضاء العالم والأسلحة والنزاعات وأشكال التحرر الزائلة والانقلابية وأشكال الضيق الدائمة والقاسية التي تخترق الجدران تمزق قلبي"¹

الكريزيولوجيا Crisiologie أو علم الأزمات هو مصطلح نحتته موران ليكشف به عن المستقبل الذي وقع فيه البشر في نهاية القرن العشرين نتيجة الحروب والتلوث والتقدم التقني السريع وتكاثر الأمراض وتغير نمط الحياة على الأرض والتهديد الكبير الذي بدأ يلوح في الأفق القريب للتواجد الإنسي على الكوكب، وقد سبقه بول فاليري في ذلك حينما كان قد نبه إلى وجود خطرين يهددان حياة الإنسان هما الفوضى والنظام، ويعني بذلك أنه إذا أبقينا على الفوضى المتأتية من عالم التجربة فإنه يصعب علينا تمثل العالم الذي نعيش فيه في صورة منسجمة متساوقة وبالتالي يفقد العالم تماسكه ونخبط خبط عشواء ونذهب في كل الاتجاهات ونتيه عن المقصد وإذا نظرنا الى العالم من زاوية منظمة وبواسطة نموذج موحد فإن هذا النظام ينمط العقل ويحول الأفكار الى مذاهب وعقائد وان هذه الأخيرة تقولب العالم في صيغ جاهزة كما أن النموذج يقصي التنوع والتعدد والتعدد الظاهر علي العالم الواقعي.

إن اعتلال الحضارة المعاصرة سببه تطوير الانسانية العارفة نوعا من الذكاء الأعمى Intelligence aveugle الغافل عن مجموع السياقات التي يندرج فيها وهو فكر أصبح عاجزا عن تصور المجموع لأنه تجزيئي وتبسيطي وغير قادر على إدراك الحقيقة الساطعة التي تقول بأننا نسكن عالما يتواصل فيه الكل مع الكل عبر صيرورة معقدة ومتشابكة من الأفعال المتبادلة.

هكذا نكون حسب موران ضحايا فكر إنساني لم يغادر الحلقة المفرغة للعلم والسياسة والايولوجيا ومبني على المراوحة بين التنوع الذي ينسى الوحدة والوحدة التي تهمل التنوع.

من هنا فإن الإنسان إما أن يكون مختزلا في الطبيعة ويشبه الشامبانزي أي مجرد كائن طبيعي وإما أن يكون كائنا فوق طبيعي ولا يمثل جسمه سوى سندا

Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, Edition du Seuil, Paris, 1977. 1
p. 23.

فضفاضاً لروح مصدرها غيبسي، بينما الإنسان على مستوى الواقع ليس هذا ولا ذاك وينبغي توجيه النظر إليه من جهة بنية فكرية مغايرة حتى ندرك الوصل بين الجسم والروح والطبيعة والثقافة.

في هذا السياق يقول موران: "إن تحليل الألفاظ الثلاث الفرد/المجتمع/النوع يخترق العلاقة الدائمة والمتزامنة. إن المسألة الأساسية هي إذن في البلورة والاستفسار عن هذا الذي اختفى في التحلل وهو العلاقة نفسها"¹. لذلك يبدو من الوهم أن نعتقد أن الخطوط التي تفصل الاختصاصات العلمية التي تدرس الطبيعة بعضها عن بعض هي خطوط واقعية لأننا اليوم رغم استحوادنا على القدرة لم نحصل على المعرفة الحقة بعد ولم ندرك الحكمة التي بحث عنها الأجداد طويلاً لأننا وقعنا في التبسيط والاختزالية، فنحن نعتقد أننا نستطيع معرفة مجموع معين بمجرد تصورنا للعناصر التي تكونه وهذا غير صحيح لأن بعض المجاميع هي من التعدد والتعقيد بحيث لا يمكن ردها إلى عدد قليل من العناصر البسيطة ولأن الكل هو دائماً أكبر من مجموع عناصره. ألم يقل ديكارت أنه عندما نواجه مشكلاً معقداً نقسمه إلى مجموعة من العناصر الصغيرة حتى يسهل حله؟ وألم يرد عليه باسكال بقوله: "لا نستطيع معرفة الكل إذا لم نعرف الأجزاء ولا نستطيع معرفة الأجزاء إذا لم نعرف الكل؟"

إذا كان صحيحاً أن ديكارت قد صنع شيئاً رائعاً عندما ميز بين الإنسان والحيوان وبين النفس والجسم من أجل أن يبنى موضوعاً للعلم الذي يحاول تأسيسه فإن الأصح أنه قد سمح لنا أن نتصور الآخر كموضوع حينما اعتبر الجسم آلة تخضع للتجربة وقابل للتثبيت من طرف الطب وعلم التشريح والفيزيولوجيا ولكن ليس كل ما قام به فيلسوف الكوجيتو هو صنعاً حسناً لأنه توجد عدة أمور سيئة في مشروعه وأهمها توحيه أسلوب العزل والقطع.

من المعلوم أن منطق القطع والفصل والعزل ليس بمنطق جيد لأن الجزء لا يمكن أن يعزل عن الكل طالما أن الكل لا يمكن تصوره دون الأجزاء التي يتكون منها. لذلك يرى موران أنه كان علي ديكارت أن يعمل على إدماج كل الاكتشافات التحريية الجزئية المعزولة ضمن نفس السياق وأن يتصور الكل

بالاعتماد على هذه الجزئيات، وبالتالي يجب دائما في العلم أن نجتمع ونكون فرق عمل لكي نتقاسم الأدوار ونفكر معا وتبادل المعلومات، أما منطق القطع بين الإنسان والحيوان فهو غير مسموح به في العلم لأن الحيوان هو حسب البيولوجيين السلالة التي انحدر منها الإنسان والإنسان فيه جانب حيواني لا بأس به ولا يمكن القضاء عليه بل لا نقدر أن نجعل هذا الكائن الأرضي بامتياز كائنا فوق طبيعي يشبه الملاك أو الروح الخالصة.

إننا عندما نستخدم منطق القطع ننتزع الإنسان من الطبيعة أو نعامله كمجرد عنصر طبيعي، غير أن هذا الصنيع غير لائق وغير ممكن لأن الإنسان ليس حيوانا بطريقة جذرية، فقد كان يمشي مثل الحصان على أربعة ولكنه تطور تدريجيا وانتهى به الأمر إلى أن أصبح منتميا إلى الكائنات التي تمتلك دماغا له حجما لا يستهان به وهذا التطور هو في حد ذاته نقلة نوعية مع عالم الحيوان وتشيد عالم جديد هو عالم الإنسان الذي يؤثته كائن يفرد بالتفكير والوعي والكلام أي يتميز بإنتاج الرموز وبالقدرة على إرسال علامات عن طريق الحركات والأصوات.

لكن كيف تحول هذا الفكر من آلة إدراكية بسيطة الى ملكة معقدة؟ وهل عرفت البشرية ولادة واحدة منذ بداية الخلق أم تخضع لمنطق التطور وشهدت عدة تحولات بيولوجية وعدة ولادات معرفية؟ وكيف أثر ذلك على رؤية الانسان لنفسه وللكون الذي يسكنه؟ وهل ظل العقل محايا للطبيعة أم ساعده التطور على تحقيق الاستقلالية والسيطرة على الظواهر والابداع الخلاق؟

2- الفكر المتعدد ولحظة الانبثاق:

"يحاول الفكر المتعدد أن يرى ما يربط الأشياء بعضها ببعض وليس أشكال حضور الأجزاء في الكل فقط بل أيضا حضور الكل في هذه الأجزاء"¹.

إننا لكي ندرس الإنسان دراسة مستفيضة وفي مجموعه ولكي نعيد إدماج هذا الكائن الحي في الطبيعة ملزمون بتبني زاوية نظر الفكر المتعدد Complexe الذي يعبر عن تعقد الواقع ويبحث في تعقد الطبيعة وطبيعة التعقد Complexité ويعطي

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, L'aube poche Essai, Paris, 2004, p. 14.

الكلمة لكل العلماء من جميع التخصصات انطلاقاً من البيولوجي وعلماء النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافيا والمناخ إلى علماء الأعصاب والتشريح والوراثة واللغة والاقتصاد والتقنيات الحديثة من أجل دراسة الكون دراسة متكاملة تقترب من الجزئي وتعيد تنظيم الكلّي. يقول أدغار موران حول هذا المفهوم: "إنها المعرفة البيولوجية التي استدعت وسمحت بانبثاق منهج التعقيدية".¹ ويقصد أن الفكر المتعقد مستنبط من البيولوجيا ومن الظواهر الحية،

اللافت للنظر أن اللفظ الفرنسي *Complexe* لا يترجم بالمركب أو المعقد لأن المركب له معنى نفسي فرويدي ويدل على وجود عقد مكبوتة في الجانب العميق للجهاز النفسي كما أن المركب هو نتيجة جهد تأليفي من عناصر مختلفة ذات توقيع كانطي أما ما يريده موران فهو الشيء المتكوّن المتعدد الذي لا يمكن إرجاعه الى قانون أو اختزاله في قاعدة وغير قابل للتبسيط بالاعتماد على مجموعة من العناصر الأولية ولذلك فإن الترجمة العربية الأقرب الى المعنى الفرنسي هي التعقد.

إن الشرط الوحيد الذي ينبغي أن يتوفر لكي يقوم الفكر المتعقد بمهمة فهم الطبيعة التعقيدية التي يتكون منها الكون هو إصلاح بنى هذا الفكر نفسه لأن الأمر لا يقتصر على ترصيف معلومات متنوعة عن الطبيعة البشرية بل يتعدى ذلك لفهم طبيعة هذه الطبيعة *Nature de la nature* وإدراك الثقافي في هذا الطبيعي وذلك بإبراز نقاط الوصل والأفكار النازمة لها جميعاً من أجل إدراك لحظات التأنسن *Hominisation* التي شهدتها النوع البشري منذ بواكيره الأولى. ألم يرتبط التأنسن *Hominisation* بانبثاق اللغة والصناعة وبتبادل الرموز والمتوجات حيث تكونت الثقافة ضمن المسار الطبيعي عندما استقل هذا الكائن عن دوافعه وارتفع عن غرائزه وسمح للتطور أن يأخذ مجراه لكي يتفوق نط الإنسان العارف *Homo Sapiens* على نط الإنسان المنتصب *Homo Erectus*؟

لكن إذا كانت الثقافة هي نتيجة نشوء طبيعي فإن المرحلة الأخيرة من هذا النشوء لن تكتمل دون وجود هذه الثقافة ومساعدتها للإنسان من أجل المحافظة على قوى التطور الطبيعي وتحفيزها نحو الانطلاق. نحن هنا لم نعد مطالبين

بالحديث عن الجسم والروح والنظر إلى الجسم على أنه الجانب الطبيعي والنفس على أنها الجانب الروحي والخوض الجدلي العقيم في العلاقة بينهما بل ينبغي إحداث قطيعة ابستمولوجية وتحول أنطولوجي حتى نتحدث عن الدماغ بلغة خاصة بالكيمياء والكهرباء ونعبر عن الروح بلغة الكلمات والجمل والأفكار الحيوية لأن الدماغ ينتمي إلى الدائرة البيولوجية والروح إلى الدائرة الثقافية وما يمكن القيام به ليس ضم الدائرتين وصهرهما في دائرة واحدة بل تحقيق التواصل بينهما كدائرتين مستقلتين عبر القيام بإصلاح لبنة الفكر والتأكيد على عملية الانبثاق Emergence بحيث تنبثق الروح من الدماغ، كما أن الروح لا يمكن أن توجد دون وجود الثقافة والدماغ لا يستطيع أن يشتغل دون تأثير الوسط العائلي واللغة الأم والثقافة الاجتماعية والكائن الذي لم يعرف الثقافة يظل مجرد برعم من الطبيعة ولا يقدر على التأنس والتطور من الإنسان المنتصب إلى الإنسان العارف.

هكذا نحقق ما يسمى بتبادل الوظائف والخدمات بين الجانب الثقافي للإنسان والجانب الطبيعي العصبي والبيولوجي وإذا لم تهدي بمفهوم الانبثاق Emergence نظل خاضعين لمنطق القطع الديكارتي الذي جلب الولايات للإنسانية وأساء فهم الطبيعة البشرية بأن تركها في ثنائية لا يمكن رد واحد منها إلى الآخر وهي الامتداد والفكر.

من جهة مقابلة يدخل العالم بوريس سيرلنيك في نقاش مع المفكر موران ويعتبر الانبثاق مرتبطاً بالولادة اللغوية وهي ولادة ثانية تأتي بعد الولادة البيولوجية الأولى ويستند في ذلك إلى قولة بول فاليري والتي تفيد أن: "الإنسان يولد أولاً وبعد ذلك يولد في الوضع الإنساني" ويفسر منطق العزل والقطع الذي بقي مرتبطاً بالمقاربة الديكارتية بكونه ناتج عن حصر تمثل الإنسان لنفسه في الكائن ويرى أن ما يتميز به الإنسان ليس اللغة والذكاء فقط بل كبح التصرف الجنسي وارتكاب المحارم وهي من الحلقات المفقودة عند الكائنات الأخرى، كما أنه يبين أن الإنسان قادر بيولوجياً على تكيف دماغه مع المحيط الذي يحيا فيه ويسمي هذه الظاهرة بالتدعمص Néoténie وهي تدخل المجتمع في تشكيل بنية الدماغ لأن: "الإنسان الذي حرم في وجوده من الغيرية الانسانية لا يقدر على تطوير وعوده الوراثية"¹ فالأطفال الذين

ينشؤون بعيدين عن المجتمع لا يقدرون على تطوير موقفهم اللغوي حتى وان ظلوا على قيد الحياة لأعوام طويلة وبالتالي فهم محرومين من الدخول إلى الحضيرة البشرية. يرد موران على هذا اعتراض سيرلنيك بتأكيده أن الانسانية شهدت عدة ولادات منذ ظهورها على وجه البسيطة وأن ظاهرة الانبثاق Emergence هي التي أنتجت هذه الولادات ويرفض التعريف الذي يرى أن الإنسان ينبثق كطائر المنيرفا من فخذ جوبيتر مع العقل واللغة والصناعة ويقدم تعريفا جديدا قوامه أن: "الإنسان قدرة لا تنتهي على الإضافة"¹ ويفسر ظاهرة التدعص Néoténie بأنها ظاهرة هامة في تطور النوع البشري لأنها أفرزت زيادة معتبرة في حجم الدماغ وأن ظاهرة ارتكاب المحارم لعبت دورا ثقافيا حاسما وسمحت بالاختلاط والزواج بين سلالات مختلفة وينسب للكائن البشري القدرة على التعبير عن كل مراحل الحياة بداية بالطفولة والشباب ونهاية بالكهولة والشيخوخة في نفس المرحلة لأن الأطفال يتكلمون كلام الكبار والشيخوخ يعودون أطفالا والكهول مراهقين إذ يقول في هذا السياق: "أتصور في العمق أن كل كائن يمتلك في ذاته بشكل على الأرجح مكبوت كل أزمنة الحياة"².

بيد أن الأمر الجلل الذي ينبغي التوقف عنده هنا هو أن موران يفترض وقوع عدة ولادات شهدت البشرية منذ ظهورها على الأرض وتعميرها الكون، الولادة الأولى حصلت منذ ملايين من الأعوام مع التأنسن حين سكن الإنسان الأرض وأنداك يزيد حجم دماغه عن دماغ الشامبانزي بـ 600 Cm2.

الولادة الثانية حدثت بعد اكتشاف النار واستعمالها لطهي الطعام وربما مع ظهور اللغة التي يمكن أن يكون وجودها قد ساهم في تشكل الانسانية في نوع مستقل عن بقية الكائنات الحية.

أما الولادة الثالثة فكانت مع الإنسان العارف Homo Sapiens في المجتمعات البائدة أين طور الإنسان تقنياته وقدراته على التمثيل الفني وأنتج خياله مجموعة من المعتقدات والأساطير وقد وقع اكتساح الأرض وإخضاعها لنفس النسق الاجتماعي عن طريق مجموعة من القاطنين الصيادين لكن دون الوصول إلى مرحلة الدولة التي تتميز بوجود مؤسسات وتنظيم إداري محكم.

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 26.

2 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 29.

بعد ذلك حصلت الولادة الرابعة بين سبعة آلاف إلى عشرة آلاف من السنوات والتي كانت حاسمة لأنها أفرزت المجتمعات التاريخية بعد زوال المجتمعات البائدة حيث تشكلت المدن والسيادة وبرزت الفلاحة والصناعة والتجارة وطفئت على السطح مفاهيم النظام والسلطة والحرب والعبودية والذكاء والديانات الكبرى والفلسفة وكل شيء ذو طبيعة مزدوجة.

ينتهي موران إلى التنظير عن إمكانية حدوث ولادة خامسة جديدة للإنسانية لتجاوز المستنقع المتعفن والأزمة الراهنة التي يتخبط فيهما المخلوق البشري نتيجة التقنية العقلانية واختراق الناس للحدود التي تسمح بها طبائعهم والتي ربما تسمح للكائن البشري من جهة قدرته كمجموعات على التوحد السلمي والتعايش على الأرض. هكذا يميز موران بين الإنسان العقلاني والإنسان الصانع والإنسان المبدع ويرى انبثاق التاريخ وظهور الدولة قد ارتبط بالثالث الأول: الدماغ والذهن والثقافة والثالث الثاني: الفرد والمجتمع والنوع، وأن المجتمعات يسيرها التآرجح بين النظام والفوضى وبين الحرية والتبعية وأن الثقافة هي محمل المكسبات التي يغنمها الإنسان أثناء عزوه للطبيعة وأن مستقبل البشر يظل متوقفا على الحوارية والتوافق والتحدد. ينتهي موران إلى القول بأن: "أصل الإنسان العاقل يظهر من خلال سيرورة طويلة من الأنسنة هو بصدد انهائها. والأصل الجديد لربما يأتي من خلال احتضارنا الكوني غير الأكيد، يفترض أن يكون بداية الأنسنة."¹ لكن قبل الحديث عن ولادة جديدة ألا يجدر بنا أن نتساءل: من نحن؟ من نكون؟ هل نحن كائنات بيولوجية أم كائنات عاقلة؟ فما المقصود بالعقل؟ وكيف يمكن أن نصف النشاط الذي يقوم به؟ هل يمكن اعتبار التجربة الإدراكية لدى الإنسان عقلنة أم هي عقلانية؟ ثم ما الفرق بينها؟

3- من العقلنة المغلقة إلى العقلانية المفتوحة:

"العقلنة هي الداء الخاص الذي قد تتعرض له العقلانية ان لم تتحدد باستمرار من خلال فحص ونقد ذاتيين."²

1 أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ص 344.

2 أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ص 355.

يرى موران أنه من الضروري انتظار قدوم نمط جديد من الناس لا يملؤون الفراغ الذي يخلفه اندثار غيرهم بل يبذلون الجهد من أجل تغيير بنية التفكير بالانفتاح على العالم من خلال حركة إقبال وإدبار وبالاخراط في تجربة تعرف واغتناء من الآخر عن طريق المواجهة والنقاش.

ان تحقيق هذا المطلب متوقف على التمييز بين العقلانية *Rationalité* والعقلنة *Rationalisation* رغم كونهما تمتلكان نفس المصدر وهو ضرورة صياغة تصور متساوق للواقع الا أن هناك شيء يظل يقاوم ويند عن كل عقلنة وكما يقول شكسبير: "هناك عدة أشياء في السماء والأرض أكثر من تلك التي توجد في كل فلسفتنا وعلمنا"، لهذا يرى أدغار موران أننا: "نقوم بفعل العقلنة لأسباب غير معقولة"¹.

إن الغرب الآن لا يفقه ما يفعل وعقلنته التقنية تحولت الى شر مخيف وجنون العقلنة موجود وقائم الذات في كل أروقة المعرفة وأركان الوجود وحقول التجربة الانسانية، فقد سببت الحروب والظلم والاستعمار الدمار والخراب للحياة وال عمران والحضارة وعبرت عن همجية الإنسان الصناعي وكل هذا حدث باسم التقانة والعقل والثورة الرقمية. ولذلك تمثلت "العقلنة *rationalisation* في الرغبة في احتواء الحقيقة داخل نسق متساوق وكل حقيقة تتعارض مع هذا النسق المتساوق فيجب حذفها ونسيانها ووضعها جانبا والنظر إليها على أنها وهم أو مظهر"². على خلاف ذلك ظهرت "العقلانية *rationalité* بوصفها اللعبة، إنها الحوار الذي لا يقطع بين فكرنا الذي يخلق بني منطقية ويطبقها على العالم وبين الذي يدخل في حوار مع هذا العالم الواقعي"³. يعترف موران بأن الأشكال الكلاسيكية للعقلانية أوقعت الانسانية في مستنقع من المشاكل والمصاعب التي ضاعفت مرض الحضارة والطبيعة البشريتين. وتحاول العقلانية المتعقدة انقاذ الفكر من مراوحاته ومنطقه الدغمائي وارجاع الضمير الى رسالة العلم والتعقد الى الواقع.

ان ما يثير الاستغراب حقا ويدعو الى المحاسبة والنقد هو أن الفكر العقلاني يعتقد أنه معقول وأن فكر الغير يهذي وغير معقول، وربما سبب هذا الهذيان هو الاعتقاد في

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 54.

2 Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, collection communication et complexité dirigée par Jacques-Antoine Malarewicz, ESF éditeur, Paris 1990, p. 94.

3 Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, p. 94.

يقينيات وبديهيات ونحن نعلم أن البداهة هي الفخ الكبير الذي ينصب للفكر العقلاني، بينما المطلوب اليوم هو أن نعرف أنه من العقلاني أن نضع حدودا للعقل وأن نملك موقفا متفهما من الغير ونعترف بالبؤس والمآسي التي خلفها الهذيان الإيديولوجي الغربي عند الأغيار. وتنقص مفاهيم التعاطف والشفقة وتقاسم المعاناة مع هؤلاء الأغيار. ألم موران يقل في هذا السياق: "إني أعرف ماذا يعني لفظ أدرو" الكلية هي الاحقيقة" وهي أن نسق يسعى الى احتواء العالم بمنطقه هو عقلانية كاذبة"؟¹

يرى موران أن عقلانية Auschwitz هي مصنع الموت الكبير ومشروع تخطيطي بامتياز لكل النوع البشري استعملت جميع ما أنتجته البشرية من قوى عقلانية وتقنيات من أجل السيطرة على العواطف والأهواء وتحقيق المصلحة. إن هذا اللاتوازن الدائم بين الانفعالات والذكاء وبين المادة والروح والعقلنة والعقلانية هو منبع كل لاعقلانية حدثت على الكرة الأرضية ومصدر كل رعب وكارثة حصلت للإنسانية، وإذا أردنا أن نخرج من هذه العقلانية الأداتية ونتجاوز مخلفاتها السلبية وانعكاساتها الخطيرة يلزم أن نتوقف عن الادعاء بأن الذكاء يتكون عن طريق إقصاء العواطف لأن عقلنا لا يراقب أبدا عاطفتنا ولا أهوائنا العميقة وهذه العواطف يمكن أن تسبب الضجيج للذهن وتعكر صفوه من جهة إذا ما أقصيت وهمشت ولكنها من جهة أخرى هي منبع كل ماهو جميل وشاعري في الإنسان ودونها لا يستطيع أي أحد أن يمتلك ذكاء ويروي عطشه في المعرفة ويقوي استعداداته للبحث لينجز طبيعته البشرية التي تخصه.

إذا كانت العقلانية تراقب كل شيء وتضعه تحت تصرفها فانه لن يكون هناك أية إضافة وأية إبداعية بالنسبة للنوع البشري، وبالتالي يجب تعديل هذه الآلة العصبية- العقل- التي اقتربت الآن من إنتاج الكذب قبل أن تتعقد الوضعية وتتفاقم الأزمة. عندئذ يجب أن تتم عملية التعديل من الجانبين: أولا من المجتمع وثانيا من قدرتنا الفردية على النقد الذاتي والمراجعة، انه يجب أن نتعلم مثل التلاميذ الصغار مهارة التعرف على الذات ونعيش من جديد تجربة الاستبطان حتى نقى الفكر من كل مرض يهدد صحته ونبصر أنفسنا من الداخل ونتعلم من جديد تجربة التحضر في الحياة وأن نحيا حضارتنا الى حد الثمالة حتى نرتد نحو التحضر الهمجي.

نحن أمام خطر غامض يحدق بمستقبل الإنسان ويتمثل في النزعة الآلية التي تعامل الحضارة التقنية بها الناس عندما تدفع عقولهم الى الاشتغال مثلما تشغل الحواسيب بينما هذه الأخيرة تستطيع أن تحصل على ملكات جديدة ولكنها لا تقدر على الحصول على تجارب حية وأحاسيس نبيلة لأنها مجرد آلات لا غير قادرة على تعويض الذات البشرية من جهة كيفيتها ونوعيتها ولا يمكن للناس أن يكونوا حيوانات ذكية مهما حاولوا التشبه بهذه الحواسيب ومهما أثرت هذه الأخيرة في طريقة تفكيرهم ونمط سلوكهم.

إن ما يشكل الخصوصية المدهشة والمساوية للذات البشرية في الآن نفسه هو أن ينتمي الإنسان الى النوع الوحيد القادر على مخالفة قوانين الطبيعة وأن يعيش حريته التي تند عن كل تحديد لأن دماغنا قادر على أن يجعلنا نحيا في عالم من التمثلات ويحررنا من كل الآليات البيولوجية الضاغطة.

من هنا يدعو أدغار موران الى تبني مفهوم التجاوز *Dépassement* الهيجلي في العالم الطبيعي البيولوجي لأن ما يقع تجاوزه يتم المحافظة عليه في الحاضر أولا ثم يقع تجاوزه بعد ذلك في المستقبل والتجاوز لا يعني الإهمال أو الإسقاط من الحساب بل يعني الضم والصهر والجمع والإدماج بالمرور من مستوى أدنى الى مستوى أعلى. علاوة على ذلك ينبغي ألا ننسى أننا نحمل في داخلنا الخلايا الوراثية الأولى التي ظهرت على سطح الأرض ومن خلال التمازج والاختلاط بين هذه الخلايا وتكاثرها انبثق التعدد والتنوع والاختلاف في الكائنات الحية وقد وقع حدث هام في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين يتمثل في إفلاس مملكة النظام والحتمية والاعتراف بالفوضى كخاصية تطبع الكون واللاتعين كواقع تظهر عليه حركة العناصر المكونة للعالم الذري.

لقد الفكر البشري بعد أن غزت الحتمية العلوم الانسانية ووقع اعتماد نموذج الآلة التي تحكمها قوانين دقيقة في تفسير العلاقات بين ظواهر الطبيعة الفقهري وانبثق بشكل مفرح في الديناميكا الحرارية والفيزياء المجهرية اللانظام والفوضى واللاتعين وبدأ الحديث عن الضجيج والهيجان في مجال التاريخ واعتبرت الأحداث والظواهر الاجتماعية العارضة تشويهات ذات معنى.

لقد اتضح للجميع أن الأحداث التاريخية العرضية تلعب أدوار رئيسية في التاريخ وقد صار الفكر البشري يتأرجع في حركته بين النظام والفوضى لينتج ما

يسمى النظام الفوضوي والفوضى المنظمة متجاوزا التراوح الدغمائي القدم: إما الفوضى المحضة المؤدية الى التحلل التام وإما النظام الصارم المؤدي الى التجمد التام. لكن ألم يؤثر هذا التراوح الدغمائي سلبيا على فهم الذات لنفسها؟ ألم يوقعها في التوقع والتمركز على الذات باسم أن تنتزع لنفسها موقعا في العالم؟

4- نقد التمرکز حول الذات:

"يمكن تعريف الذات بالاعتماد على حدود صورية ولكن الذات الحية ليست إحالة ذاتية الى الفراغ، ليست مركزا للتقدير المجرد أي ثمة دائما إحالة الى الفرد الظاهري، الكائن الجسدي، الموجود هنا وهناك والبراكسيس الحي..."¹

يبدو التمرکز حول الذات صفة تلازم الناس في الحضارة المتفوقة وترتبط بالقدرة على قول الأنا للذات فقط دون الاكتراث بالعالم وبالأخرين وتؤدي الى التوقع والتبسيط والإقصاء والاختزالية ويقترح موران لنقد هذه المركزية الذاتية المرور من الوعي بالتمرکز الذاتي الى التفكير الذاتي النقدي وذلك بالاعتراف بالغيرية وبثمين ظاهرة تكوثر الطبيعة البشرية بأن يقول أنا للأخر ويتضامن مع جميع شرائح المجموعة البشرية.

من هذا المنطلق يرى موران أنه ينبغي على الفيلسوف اليوم أن يمتلك فكرا متفعدا *Complexe* أي غير مبسط وغير قابل للرد إلى مجموعة من العناصر الأولية وينبغي عليه أيضا أن يدرك أهمية الربط وأن يتقن هذه المهمة ويحسن التنظيم الذاتي بأن يمتلك كل كائن بشري القدرة على التصرف بحرية وإبداع في المحيط الذي يخصه طالما أننا نسكن عالما يتواصل فيه الجميع عن طريق تبادل الفعل والمنفعة. في السياق نفسه يجب علي الفيلسوف أن يهتم بعدة علوم وفنون حيث يتأمل الطبيعة ويدرس الأساطير لكونها إيديولوجيا الراهن ويعتبر السينما الملاذ العقلاي في مجتمع معاصر تغلب عليه التقنيات والتصنيع وينتبه الى أن أزمة الحضارة تعود الى التأثيرات السلبية للثورة التكنولوجية على الحياة الطبيعية بصفة عامة وعلى الإنسان وقيمه بصفة خاصة ويكشف عن التكوثر في الواقع بحيث ينشأ النظام من الفوضى وتنشأ الفوضى من النظام ويشرع في بناء فكر متكوثر يصل الذات البشرية. بمحيطها ويثنتها ويؤسس أنثربولوجيا تحدد جذورها في

Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 196. 1

تشابك وتضافر العلوم الطبيعية والعلوم الصحيحة الصورية وتدرس الإنسان من جهة كونه كائن بيولوجي وفاعل اجتماعي ومسؤول إتيقي Ethique.

من هذا المنطلق كان جواب موران مركبا معقدا تماما مثل تركيبية فكره وتعقد الطبيعة البشرية ذاتها: "نحن نحوز على تراث جيني ولكننا نمتلك هذه الجينات التي نمتلكها"¹ لأن تطور البيولوجيا والهندسة الوراثية والاستنساخ مكننا من الوعي بأن الطبيعة البشرية هي البراديفم المفقود ومن تحديد الخارطة الجينية للبشرية بشكل تقريبي وصرنا أكثر قدرة على التحكم في الجينات الوراثية لكونها تسمح لنا بامتلاك دماغا وروحا في الآن نفسه.

من جهة أخرى توجد آلية طبيعية تتيح خلط البرامج الوراثية خلطا متنوعا على مستوى الكائنات الحية وإذا أعيد نسخ برنامج وراثي قديم في كائن حي جديد فإن هذا البرنامج يسقط في الروتين وسيصاب النوع بالعطوبية وأي تغيير في العوامل البيئية ستجعله يجد صعوبة في التكيف وستكون إمكانية بقائه مهددة أما إذا حاز على برنامج وراثي مختلف ومتنوع فإنه سيقوم بانتصارات كبيرة في معركته من أجل الوجود وسيحافظ على بقائه.

من هذا المنطلق فإن التنوع كنز الحياة وذخيرة الطبيعة الحية طالما أن 99% من الكائنات الحية المنحدرة من نفس السلالة قد اختفت وأن الكائنات الناشئة عن اختلاط في البرامج الوراثية ومن التقاء سلالات متباعدة قد استمرت وبالتالي يدفع التنوع الجيني والالتحام الكائن الحي إلى إبداع كائن حي آخر مختلف عنه جينيا وقادر على المحافظة على التكيف مع الظروف المتغيرة والمحافظة على بقائه.

عندئذ يرى موران أنه: "ينبغي أن نتوقف فعليا عن النظر إلى الانسانية على أنها شيء معطى وثابت وانما بالأحرى هي منتج صيرورة مزدوجة دائما"².

من جهة أخرى إن الثراء البشري الخارق للعادة هو الجذر المشترك المسمى الطبيعة البشرية الذي تنبثق من خلاله إمكانيات عديدة للتنوع الفردي واللغوي والثقافي وان تصورت الثورة الخضراء أنها تستطيع عقلنة الثقافات توجيه النوع البشري نحو التطابق بانتخاب الجينوم الأفضل فإنها ستفشل فشلا ذريعا وتسبب كارثة للإنسان بما

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 30.

2 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 28.

أنها ستسهل عملية شطبه من البقاء ويجب أن نعود مجددا إلى المطالبة بالتنوع الجيني كأمر حيوي لاستمرارية النوع البشري. إذ يقول صاحب الفكر المتعقد حول هذا الأمر: "أنا لا أدلي بمنهج، إني أنطلق باحثا عن المنهج. ولا أنطلق وفق منهج"¹.

كما يسلك أدغار موران منهاجا جديدا مغايرا للمنهج الصارم القديم الذي خطه كل من ديكرارت وبايكون ويتميز الطريق الجديد بأنه سيغرامي متعقد يرتكز على إعادة تعلم التعلم Réapprendre à apprendre من أجل توحيد جهود الانسانية للخروج من المستنقع والبربرية واللاإنسانية التي وقع فيها الإنسان المعاصر. ان هذا الطريق يضم كل من الفيزياء والبيولوجيا الأنثروبولوجيا الاجتماعية ويهدف الى بناء تصور شامل عن الطبيعة البشرية يبرز التداخل بين العضوي الحيوي والفكري الثقافي. وينصح بحسن التعامل مع الدوائر المغلقة والحلقات الفارغة والنظر إليها على أنها دوائر مدهشة وذات فائدة لأنها تساعدنا على التفكير والتقدم والفعل لأن" الدائرة ستصبح طريقنا وطريقنا سيصبح لولبي"².

المنهج هنا يتناقض مع التصور المنهجي والتقنوي الذي ساد لقرون طويلة وأدى الى إضاعة المعنى والاعتداء على القيم بتركيزه على التفسير السببي والحقيقة الموضوعية وقد خلف أزمة هيكلية وجذرية في المجتمع والثقافة والطبيعة دفعت بالعديد من المفكرين الى التعجيل بضرورة إيجاد نظرية جذرية تستطيع أن تقدم رؤية استراتيجية كفيلة بأن تخرج البشرية من المستنقع المأزوم وتنقذ الحياة من التصحر والوجود من العدم والفكر البشري من مرض التراوح بين النظام والفوضى.

يرفض هذا الفيلسوف المعاصر اذن وجود قوانين طبيعية مستقلة عن تدخل الذات البشرية في صياغة قاموسها وبناء موضوعها نمذجيا بما أن المنهج لا ينفصل عن الموضوع الذي يدرسه وبما أن الإنسان هو كائن يفكر ويحيا ويموت وفق قواعد سلوكية يخضع للقوانين الطبيعية وأنه لا يمكن معرفته اجتماعيا أو أنثروبولوجيا في حالة استبعاد الفيزياء والبيولوجيا بل إن الحياة نفسها ليست سوى ظاهرة بيولوجية تتحدد داخل السياق الفيزيائي والاجتماعي والثقافي والبيولوجي ولقاء هذه الأبعاد الثلاث هو الذي يكون الكل المتعقد الذي ينقل تصورنا عن الهوية المتعقدة.

1 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 21.

2 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 19.

يصرح موران حول هذا الأمر: "ينبغي فهم أن المجتمع يجب أن يظل منفتحاً وغير مكتمل. لا تكون الظواهر في المجتمع المفتوح وحقوق الإنسان فقط بنى فوقية أو ظواهر سنبلية بل مطلب عميق للبشرية"¹.

إن الفكر المعقد هو منهج أو واقعة أكثر منه نظرية أو عقيدة لذلك يميز موران بين العقيدة نثرولوجيا الاجتماعية والنظرية ويرى أن النظرية هي نسق من الأفكار تتغذى من الانفتاح على العالم الخارجي برفض حجج الخصوم أو إدماجها في النسق إن كانت مقنعة ومؤيدة بالتجربة أما العقيدة فهي نظرية مغلقة تعيد تغذية نفسها دون توقف وذلك بالإحالة إلى فكر مؤسسيها ونصوصهم المقدسة وتعيش قرونا بأسرها لإشباعها رغبات وحاجيات مرديها.

إن الفرق بين النظرية والعقيدة يتمثل في أن النظرية تقبل موتها الخاص أو تميت نفسها بنفسها عندما تظهر نظرية جديدة أما العقيدة فإنها تريد أن تظل نصوصها متماثلة وأن تستمر في البقاء لفترة طويلة ولن تنهار إلا عندما يتأزم كامل المعمار وتصبح الحاجة إلى استقدام باراديغم جديد أمراً مقضياً.

من هذا المنطلق ينصح موران بأن نحيا بالاعتماد على النظريات وليس على العقائد لأنها مجرد أفكار نؤمن بها وليس لنا بها يقين مطلق بينما يمكن أن نكون على يقين نسبي ببعض النظريات العلمية في الفيزياء والطبيعة ولكن في العلوم الانسانية فإن الأمر مختلف ويظل موضع رهان لا غير.

عندئذ ينبغي ألا نزعج عندما نحس بأننا نحيا مع اللايقين لأن الحياة بأسرها هي سباحة في محيط من اللايقين بواسطة أرخبيل من اليقين، فنحن في مغامرة جماعية مجهولة الهدف والهوية إذ كل واحد منا يحيا مغامرته ومتأكد من حقيقة موته ولكن لا أحد يعرف وجهة التاريخ وجدوى حياته وأسباب حتفه وإذا ما أردنا الرد السريع على السأم فانه يجب علينا أن نبحث على الانتماء في الجماعة وأن ننخرط في المشترك بالإقبال على اللعب والشعر والحب والموسيقى. فهل أن الانسانية تعيش في عصر قد يسمح لها بأن تلتقي بمصيرها وأن تحيا مغامرة مجهولة لا نعلم عاقبتها؟ ألسنا بحاجة إلى اكتشافات جديدة تمكن النوع البشري من الانتصار على موته المحايث والتغلب على مروره العرضي في الأرض؟

5 - الهوية الكوكبية:

"ان التعقد الفردي يقينا هو كذلك لكونه يسمح بأن نكون موجودين في مركز عالمنا ونضع معها أيضا أهلنا. بمعنى أبونا وصغارنا ومواطني مدينتنا ولكوننا قادرين حتى على التضحية بأنفسنا من أجلهم"¹.

إن الكارثة الكبرى التي يتعرض لها الإنسان اليوم متأتية من التراوح بين ثنائية الفوضى والنظام وكل المخاطر ناتجة عن الحرية اللامحدودة التي قد تؤدي الى إيذاء الآخر وتخليف الضحايا وارتكاب المآثم ولا تنتج ما هو منتظر منها أي الاستقلالية الذاتية والقدرة على المبادرة والخلق، لذلك ينبغي ألا نطلب من الحرية سوى أن تكون العقول حرة تمتلك في داخلها إحساس بالجماعة وإذا كان هذا الإحساس مفقود فان الحرية تتحول الى حرية تخطيطية أكثر منها منتجة وخلاقة.

هذا هو المشكل الذي سيعترض الانسانية في المستقبل اذا ما سعت الى بناء مجتمع مركب ومتعدد الأبعاد لأن مجتمعا معقدا بهذا الشكل ويتمتع فيه الأفراد والمجموعات التي تكونه بحرية كبيرة سيكون دون أدنى شك مجتمع ضعيفا وستعم الفوضى السيئة فيه وذلك لغياب الروابط والقواسم المشتركة بين جميع الأطراف. كما يجب أن يكون التعقيد *Complexité* اذن موجودا مع توفر الحد الأدنى من التعايش والاندماج والإحساس بالآخر ودون هذا الشعور بالتعاطف مع الغير والانتماء الى مجموعة سيكون الخراب وتصحير الوجود وتخفيف منابع الحياة من العالم الانساني.

إن ما يميز فكرنا اليوم هو حركة المرور من موضوع الى آخر دون تسلسل منطقي كما تفعل الفراشة عندما تنتقل من زهرة الى أخرى ولذلك نحن مطالبين بالحصول على الحد الأدنى من الروابط والصلات التي تجمع بين الأفكار والمواضيع التي تهتم بها واذا ما أردنا دراسة الذكاء الإنساني فانه من الضروري أن نمر بالذكاء الحيواني لمعرفة نقاط الاستمرارية بين الطرفين ولنفهم حجم القفزة النوعية التي حققناها كل من اللغة والوعي للإنسان بالمقارنة مع الكائنات الحية الأخرى.

يقترح موران تفعيل فضيلة التعاطف بين الذات وبناء الهوية المركبة كحل للوضعية البائسة التي يمر بها الناس اليوم نتيجة تنامي العوامل المؤدية الى التحطيم

والانحلال والتخري. ويحدد التعاطف L'empathie على أنه مسار اتخذ صورة مشروع من أجل تشكيل هوية متطورة وتفاعلية.

اذ يقول في هذا السياق: "أنا أنفتح على الآخر وأجعل من هذا الآخر يثبت هويته معي"¹، ان التعاطف هو اللحظة التي أحس فيها أنني حيث يفتح الآخر بوجه ما ويكف أن يكون مجرد موضوع يخضع للتفسير والفهم هو شرط إمكان كل تعاطف بين الأنا والآخر والشكل الأنسب الذي تعتمد الذات لتلتقي به ذاتا أخرى، فمثلا عندما أرى الآخر يكي فاني لا أعرف دلالة ما يفعل. بمجرد قيامي تحليل كيميائي لدموعه ولكن عندما أتعاطف معه وأعيش مشكلته وأشعر بالحزن معه أتمكن من فهمه وأستطيع أن أتواصل معه. انه لا شيء يمكن أن يحدث مستقبلا بخصوص تطهير وجود الإنسان في الكون وتحقيق وظيفة التعمير وتحقيق التعايش بين مختلف الأعراق والمجتمعات دون هذا النمط من العلاقات بين إنسانية Inter-humaine.

إن القوميات تأسست على فكرة الوعد وقدر الجماعة والتطهير للمخالفين في اللغة والعقيدة والعرق ولكن اليوم ليس لنا من بد غير اعتبار الجذر المشترك الذي كان موجودا بين الشعوب وتأمين الجماعة الأولى التي هي النوع البشري كما تحدده الخريطة الوراثية لأننا اكتشفنا أصل هويتنا أو هويتنا الأصلية خصوصا وأن الانسانية لم تطلع من الأرض طلوع الفطر بل تملك جذورا أولى تكاثرت عبر التاريخ وانتشرت في الأرض.

ان المشكلة في الفكر المبسط تعود إلى فهم الوحدة فهما مجردا والتنوع في شكل كثرة وبالتالي يجد صعوبة في تصور التنوع في الوحدة والوحدة في التنوع وذلك لاختزاله وتعوده على القطع والفصل وعزوفه عن الربط والتركيب والتكوين والبناء. في الواقع يجب أن نعترف بأنه ثمة وحدة انساوية ذهنية ونفسية وعاطفية وثمة أيضا تنوع بيولوجي لغوي ثقافي و"علينا أن نتصور وحدة تضمن التنوع وتميزه، وتنوعا ينخرط في وحدة... الوحدة التي تنتج التنوع والتنوع الذي يعيد إنتاج الوحدة"². لكن كيف ينعكس غموض العلاقة بين الوحدة والتنوع على تصور موران لمفهوم الهوية؟

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 75.
2 Edgar Morin, *L'humanité de l'humanité, l'identité humaine*, Edition Seuil, Paris, 2001. p. 71.

يرفض موران القول بأن وحدة النوع البشري هي وحدة فارغة ويرفض كذلك القول بالكثرة المتشظية والمنتشرة ويقول بوحدة الكثرة وكثرة الواحد ويفهم الهوية على أنها هوية تلافحية اندماجية اختلافية متعددة المنابع والمشارب وتضم الثابت والحركي والساكن والمتغير وتنتج عن التنوع والتحديد.

"في الختام، أخذت بعين الاعتبار الهوية الانسانية المزدوجة، هويتها الطبيعية - التي شكلت بواطة ماديتها الفيزيائية الكيميائية طفلا للكوسموس وبواسطة يونانيتها البيولوجية ابنا للتطور الحي - وهويتها النفسية والثقافية التي تكون انسانية الانسان. الانسان المتعقد أعتقد أنه قد أثرى الانسان النوعي".¹

يرى موران أنه من الضروري أن تكون الهوية التركيبية الكبرى التي تضم جميع الهويات الصغرى ويقصد الهوية الكونية التي تضم الانتماء للعائلة والجهة والعرق واللغة والدين والوطن والمذهب الفلسفي والقارة والمحيط الجغرافي السياسي في تركيب إنساني تعقيدي تعددي وفي تعايش حكيم يحافظ على تنوع الثقافات وتعدد المجتمعات واختلاف الأعراق ويصرح مدافعا عن رأيه الطريف: "ليس التلاحق إبداعا جديدا للتنوع انطلاقا من اللقاء فحسب... انه يدخل المتعقد في قلب الهوية المتلاحقة"².

إن مستقبل الهوية الانسانية مرتبط بمدى احترام الناس لمطلب انجاز الهوية الكوكبية Planétaire والتي لن تتحقق الا ضمن تحول الفرد الى الشخص الكوني وتحول المجتمع الى دائرة المجتمع العالمي وبلوغ لحظة ما بعد الانسانية بالعودة الى الإنسان النوعي والكشف عن السر البشري الذي حرص على إخفائه منذ ظهوره في عصور ما قبل التاريخ، في هذا السياق يقول موران حول هذه الهوية الاندماجية الكوكبية: "إن مصير التاريخ أنه اندمج مع مصير الكوكب ودفعه الى الاندماج".³ غير أن ما يعكر صفو هذا التفاؤل وما يعيق تحقق هذا المشروع هو تفجر النزاع ومعاودة عوامل الصراع بالظهور والاحتدام بشكل يلفت الانتباه بين

Edgar Morin, *pour et contre Marx*, édition Flammarion, Paris, 2012, 1 pp. 11-12.

Edgar Morin, *Une politique de civilisation*, Edition Erléa, Paris, 1997, 2 p. 118.

Edgar Morin, *L'humanité de l'humanité*, p. 220. 3

القوى المشاركة في العولمة والقوى المناهضة لها ولكن موران يعتبر ذلك جزء من الانبثاق الضروري من الناحية الحيوية لعالم الإنسان حتى يخرج من العصر الصناعي الحديدي ويفسر هذا الحدث بأنه صراع بين قوى الاندماج والتواصل وقوى الانعزال والتفكك الموجودة في عالم الأشياء الخارجية وفي العالم الباطني للذوات.

وحول هذا الموضوع يقول: "ثمة تدفق عالمي لقوى عمياء وردود أفعال إيجابية وجنون انتحاري ولكن ثمة أيضا عولمة مطلب السلم والديمقراطية والحرية والتسامح".¹

لكن ألا يستعيد موران التفسير القديم لحركة التاريخ كصراع بين قوى الخير والشر ينتهي بانتصار الخير على الشر؟ وكيف سيتجه فيلسوف الفكر المتعدد نحو بنا اتقا مستقبلية تبحث عن شروط أرحب للحياة؟

6 - من أجل إيتيقيا للأحياء:

"هكذا فان تدرية مجتمعتنا تلمس أشكالا جديدة من التضامن معاشة بعفوية ولا تفرض فقط بواسطة القانون مثل الحماية الاجتماعية"²

يعتبر موران هذا الصراع بين الحضارة والهمجية قد بلغ مرحلة حاسمة بحيث ينبغي أن ينتصر حب الحياة والأمل في النجاة على الرغبة في التدمير وعلى خطر الموت وصحراء العدم، ويشير موران هنا الى أن هويتنا هي أمنا الأرض وينبغي أن نعتبر أرضنا هي وطننا ووطننا هو المعمورة لأننا دخلنا في العصر الأرضي وينبغي أن نعمل على حمايتها من المشاكل الجوهرية للحياة والموت التي يسببها السلاح النووي والتلوث الصناعي والأمراض والحروب والمخاطر الايكولوجية.

لقد اكتشفنا هويتنا الأصلية وهي منذ الأزل هويتنا الطبيعية بعد أن كنا قد أهملناها ولذلك نجده يقول حول قدر الجماعة البشرية في الاندماج والتوحد من جديد ما يلي: "توجد وحدة جوهرية وراء هذا التنوع المدهش"³. إن الأمر في هذا المستوى لا يتعلق بتوحيد قسري وإدماج كلياني للعناصر المتنوعة في

1 Edgar Morin, *Une politique de civilisation*, p. 13.

2 Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, p. 124.

3 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 78.

وحدة متجمدة ولا باقتلاع للناس من جذورهم وتحريضهم على الفوضى والبقاء في حالة الكثرة العددية بل بتجاوز المواجهة بين الوحدة والكثرة والتنظير لوحدة تقبل الكثرة ولكثرة تقبل التوحد دون أن تقصي الأولى الثانية أو العكس وآيتنا في ذلك أن الوحدة والكثرة هما كنزان بالنسبة إلينا ولا توجد تركيبة بشرية دون وجود هذين المفهومين ودون أن تكون الأرض مأهولة بالعديد من الناس ودون أن يحس كل واحد منا بأنه جزء من المجموعة وتتجذر فيه فكرة الانتماء.

على هذا الأساس يفرض موران الأنظمة الشمولية التي تقوم على العنف المنهج والاستعباد والتهميش وينحت مفهوما جديدا للديمقراطية يسميه الديمقراطية المعقدة التي يبينها على الاعتراف بالمواطنة العالمية والتعددية واحترام التنوع وحماية الحريات وتشريع الاختلاف والابقاء على الحالة الصراعية والتنافس بين القوى المكونة للمجتمع مع البحث عن التوافق والتفاهم ويفرض هيمنة الأغلبية لأن ذلك يؤدي الى ديكتاتورية الجماعة ويدعو الى "أن تضمن الديمقراطية حق الأقليات وحق المحتجين في الوجود وفي التعبير... تشكل الديمقراطية نسقا سياسيا مركبا بالمعنى الذي تجعلها تحيا بفضل هذه الأشكال من التعدديات والمنافسات والتناقضات مع الحفاظ على وحدة الجماعة. هكذا الديمقراطية عبارة عن وحدة توحد داخلها بين الوحدة والانشقاق".¹

على هذا النحو ينصص موران على فكرة الاختلاط ويرى أن الثقافة الأصيلة تنحت في البدء عن اختلاط العديد من الثقافات وأنها ثمرة لقاءات بين تجارب مختلفة لعدة جماعات وشعوب ومجتمعات ويفسر ذلك بأن ظاهرة الالتقاء تخلق دائما أشياء جديدة وتسمح لظاهرة الانبثاق Emergence كظاهرة صحية أن تتكون. كما ينبغي دائما أن تنفتح ثقافة ما وتغلق في الآن نفسه، تغلق بالمحافظة على بنيتها والبعض من كلياتها الكبرى لأن الانفتاح الكلي يؤدي بها الى الانحواء والانقراض والذوبان في الثقافات الأخرى، وتنفتح جزئيا لأن الانغلاق التام يؤدي بدوره الى الانحطاط والتقهقر والجمود وبالتالي الاندثار.

1 أدغار موران، تربية المستقبل، ترجمة عزيز ليزرق ومنير الحوجي، دار توبقال للنشر بالتعاون مع منظمة اليونسكو، الدار البيضاء، ط 1، 2002. ص 102.

ان الانفتاح على الثقافات الأخرى يبقى هو الشكل الوحيد للتجدد والاعتناء والمشاركة في إنتاج الكوني من خلال تنمية وتطوير الخصوصي، اذ يقول موران في هذا السياق: "إن الانفتاح على الذات والانفتاح على الآخر هما تحديدا وجهان لعملة واحدة"¹.

إن الثقافات متنوعة ومختلطة بعضها ببعض وهذا التنوع والاختلاط هو عامل مساعد على تكوين هوية جديدة، من جهة ثانية إن مشكل الهوية ينبغي أن يعاش كهوية تعددية ذات مركز مشترك هو الانسانية.

صحيح أننا نعيش اليوم حالة من اللاتواصل والنزاع والعزلة ويتأنا اليأس والتشاؤم في بعض الأحيان ولكن ذلك حصل بسبب التمرکز على الذات والنظر الى الهوية من منظور تطابق عددي ومثائل طبيعي،

لقد خلفت هذه النظرة الطرد والإقصاء وهي أفكار فضيعة ولا تمت للإنسانية بصلة ولمقاومتها ينبغي تشجيع كل أشكال التكاتف والتعااض بدء من العائلة ومشاعر الأمومة والأبوة مرورا بالتضامن بين الفئات والشرائح الاجتماعية وصولا الى التفاهم والتوافق السياسي والاتيقي.

غاية المراد عند موران هو محاربة مرض العنصرية المقيتة والكرهية المتعصبة لأن الهوية الحقيقية هي التي تقوم على الاندماج والاعتراف والاحترام وليس على العزل والإقصاء والتمرکز على الذات أما عندما نعيش في عالم لا نفهم فيه الآخر ولا ندري كيف يفكر وماذا يصنع بل ننظر إليه كعدو ونغلق على أنفسنا ونوصد أمامه الأبواب فان هذا العلم سيكون عالم الرعب والحرب وان مستقبل الانسانية سيكون محفوف بالمخاطر والصراعات. على هذا الأساس "ستظل العنصرية جرح العالم والانسان، يمكنها أن تضمّر في الأوقات الساكنة من التاريخ لكن أقل توتر في المجموعة يسمح لها بالظهور مجددا. وبلا ريب لا تكفي التربية والأخلاق لاسكاقتها. فينبغي بلوغ امتزاج عرقي كلي للبشرية."²

كل المشاكل التي تتعرض لهذا الهوية الانسانية حسب موران متأية من الانغلاق التام أو الانفتاح التام، والانغلاق يعود الى:

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*. p. 85.
2 Edgar Morin, *introduction à une politique de l'homme*, édition du Seuil, Paris, 1965. p. 92.

- سيطرة النظرة القومية الضيقة للعالم والتي تعتبر نفسها الكلية الوحيدة التي تملك مشروعية وتناسي أي شكل من أشكال التجاور والتعاون مع القوميات المجاورة لها.

- النظرة العلمية التقنية التجزيئية والتبسيطية التي تركز على القطع والأجزاء والانفصال وتهمل الترابط والتعاطف والتشارك والالتحام والتواصل.

- التصور الحدي الخطي للتاريخ والتعامل مع التطورات بأنها انحرافات عن القاعدة العامة والاعتقاد أن التاريخ يتقدم خطيا مثلما يتقدم النهر دائما الى الأمام.

أما الطريق الذي يجب أن تسير فيه الانسانية مستقبلا فهو الانصهار والاندماج والتشارك والتبادل والتعاون وذلك بالتعود على الإقامة مكان الآخر واتخاذ هذا الالتقاء بالآخر كطريقة لانجاز الإنسان لذاته ثم في مرحلة ثانية تبني التصور الديمقراطي بوصفه الاثبات الاتيقي لحقيقة العيش سويا.

ان الديمقراطية ليست مجرد إطلاق للحريات السياسية وفصل السلطات وإجراء انتخابات نزيهة والرجوع الى رأي الأغلبية في اتخاذ القرارات السياسية وممارسة الحكم بطريقة عادلة ومتسامحة بل هي بالإضافة الى ذلك ديمقراطية متعقدة نابعة من سياسة حضارية تفترض وتقتضي وجهات نظر مختلفة وأفكار تتجابه بعضها مع بعض وقد عبر عن ذلك موران بقوله: "إن الديمقراطية هي في العمق تنظيم التنوع".¹

لا يتعلق الأمر فقط بالتنوع بل يتعدى ذلك الى التنازع ولكن ليس التنازع الفيزيائي الذي ينتهي بالتحطيم والتخريب بل التنازع الثقافي العقلاني الذي هو صراع الأفكار والذي ينتهي بالإبداع والإنتاج والتفاهم والاتفاق خاصة وأن الديمقراطية إذا وقع احترامها تضبط التنازع عن طريق قواعد لعبة سياسية وقانونية سلمية. على هذا الأساس ينظر موران الى الطريق الثالث بين الهمجية والشمولية وبين انغلاق العالم الايديولوجي وتوحش العالم الحر وينادي بسياسة الكوكب وفق تدابير اتيقية تحترم الحياة والنوع والفرد وذلك ضمن جبهة عالمية تؤسس لعولة بديلة أكثر عدالة وحرية ومساواة بين الشعوب.

"إن السياسة الكوكبية ليست موعودة بالنصر على الإطلاق ولكن يمكن أن تلعب دورها بل عليها أن تفعل ذلك. بما هي بقضة الوعي الدولي العالمي وبما هي تدخل في خدمة الصالح العام"¹.

يحاول موران أن يعيد التفكير في مشكلات الإنسان ضمن تلاقي لتخصصات علمية ومعرفية مختلفة ويركز على البعد الثقافي المشترك والطبيعة الانسانية المزدوجة التي تربط بين علاقة المرء بذاته وعلاقته بغيره لأن الغير ليس دائما وأبدا غريبا وعدوا بل يمكن أن يكون ممثالا وصديقا شرط أن ننقد التمرکز على الذات وننبذ كل انغلاق ونشرع في الانفتاح ونبدي تعاطفا واحتراما وصداقة لكل شخص مغاير طالما أن ذواتنا تحمل في داخلها هذا الآخر وتسعى الى الاعتراف به واحتضانه وتحمله.

يقول موران حول هذا المطلب: "إن الحاجة الى الآخر جذرية إذ تشهد بعدم اكتمال الأنا حينما يكون فاقدا للاعتراف به وفاقدا للصداقة والحب"².

إن الاتيقا عند موران هي تنظيم لأنشطة الناس الأحياء من أجل تحقيق تكامل بين الفرد والمجتمع والنوع وإيجاد سياسة من أجل الحضارة وثقافة تحافظ على طبيعة الطبيعة ومستقبل الحياة على الأرض، لها تؤمن بوحدة المعرفة وتجعل البيوس يتغلب على البوليموس وتركز على حركة البعث والنشور والإحياء في كل حركة تقوم بها الانسانية من أجل استعادة طبيعتها الانسية المفقودة. هكذا يدعو موران الى اصلاح الذهن واعادة أنثروبولوجي وسياسي للناسن على الصعيد العالمي ويقترح مفهوم السياسة الأنثروبولوجية³ التي تعمل على تربية النوع البشري والسماح بانثاق طبيعة انسانية مستقبلية مختلفة.

مثلا يجب أن نبلور تواسلا حيا ودائما بين الماضي والحاضر والمستقبل، ينبغي أيضا بلورة تواسل حي ودائم بين الخصوصيات الثقافية والاثنية والقومية والكون المعاش لرض يتقاسمها الجميع"⁴.

لكن هل تحل نظرية الهوية المركبة الصراع بين الانسان والانسان وتدمج التنوع في الوحدة وتحافظ على الوحدة على الرغم من وجود التنوع؟

Edgar Morin, *introduction à une politique de l'homme*, p. 90. 1

Edgar Morin, *L'humanité de l'humanité*, p. 84. 2

Anthropolitique 3

Edgar Morin, *pour et contre Marx*, p. 107. 4

خاتمة:

"إتمام وحدة النوع البشري باحترام تنوعه ليس فقط مجرد فكرة في العمق بل هي فكرة مشروع".¹

يبحث موران عن بناء نظرة متكاملة حول الطبيعة البشرية تقطع مع الاختزالية Réductionnisme والكليانية Holisme وتبتعد عن النسق المغلق وتشيد نسقا مفتوحا Système ouvert ويبرهن على ذلك من خلال تبنيه لفكرة أن الكل ليس دائما مساويا لمجموع أجزائه بل يمكن أن يكون أكثر أو أقل بل إن الكل لا يمكن أن يكون كلا في بعض الظواهر البيولوجية والفيزيائية لأن الواحد متعدد والأشياء ليست فقط مجرد أشياء بل تتضمن أبعاد فيزيولوجية وحيوية.

يقول موران حول هذا الموضوع: "إن معنى النسق المفتوح يفتح بالفعل ليس فقط على الفيزياء بتوسط الديناميكا الحرارية ولكن بأكثر اتساعا وعمقا على الفيزيس. بمعنى الطبيعة المنظمة/غير المنظمة للمادة، على الصيرورة الفيزيائية الملتبسة التي تطمح في الآن نفسه الى اللانظام (قصور حراري) والتنظم (تكوين أنساق متعقدة أكثر بأكثر) وفي نفس الوقت فان معنى النسق يستدعي معنى المحيط وهناك يظهر الفيزيس ليس فقط كأساس مادي بل العالم كأفق للواقعة الأكثر انتشارا"²

إن تطور المعارف والعلوم لم يؤدي الى فهم متكامل للطبيعة الانسانية ولم ينفذ الى قلب الهوية البشرية بل أدى الى الكشف عن بعد واحد بسيط ومختزل من هذه الطبيعة وإهمال الأبعاد الأخرى المتنوعة والمتكاثرة وان انتشارال الانسانية من هذا النسيان رهين القيام بثورة ثقافية تحدث في مجال السياسة والاتيقا والإكولوجيا والأنثربولوجيا تكفل إعادة المصالحة بين الإنسان وطبيعته والطبيعة ونفسها والذاتية والغيرية لتختفي الهمجية والإقصاء والعنف والحرب وليحل محلها المشاركة والاندماج والتلاحم والتحاور والتفاهم حتى ترسي الانسانية بأسرها قيم التعايش البشري واحترام الآخر على سطح المعمورة. هكذا "لا تتمثل مهمة منهج التعقيد في إعادة اكتشاف اليقين المفقود والمبدأ الواحد للحقيقة وانما على العكس يجب أن يكون فكرا

Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, L'aube 1
poche Essai, Paris, 2004, p. 39.

Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, pp. 52.53. 2

يتغذى من اللايقين عوض أن يعمل على قتله ويجب أن يتفادى قطع العقد الغوردية بين الموضوع والذات وبين الطبيعة والثقافة وبين الفلسفة والحياة والفكر..."¹

انه من الضروري أن ننظر الى الكائنات من زاوية ثلاثية الأبعاد: الفرد والمجتمع والنوع لأنه كائن فردي واجتماعي ونوعي في نفس الوقت وضمن هذه التكوين الثلاثي ينبغي أن تفهم طبيعته وهويته وبالتالي ينبغي أن نعرف له بالهوية الفردية والهوية الاجتماعية والهوية النوعية وأن تساهم هذه الهويات في بناء الهوية الاندماجية المتعقدة التي تمثل الأصل المشترك لجميع بني البشر.

ينبغي أن يعود فكرنا الى نبعه الأول وفق حركة تساؤلية نقدية وإلا فإن البنية المريضة التي سببت مرض الحضارة وأوجدت علوما فاقدة الضمير والتي أوصلت البشرية والحياة على الأرض الى المستنقع ستظل متحكمة في هذا الفكر وتجبره على إنتاج الأخطاء والتشبث بالأوهام، يقول موران في هذا الإطار: "لهذا السبب أرى أن المشكل الحاسم هو الذي يتعلق بالمبدأ المنظم للمعرفة وما هو أمر حيوي اليوم ليس فقط أن نتعلم وليس فقط أن نعيد التعلم ولا الانقطاع عن التعلم بل إعادة تنظيم نسقنا الذهني من أجل أن نعيد تعلم التعلم"² إن قدرنا جميعا هو أن نحب الانسانية وأن نعيد للإنسانية فضيلة الحب بتقوية القوى الحية والعقلانية المفتوحة القادرة على احترام انفتاح الحياة نفسها يقول موران حول هذا الموضوع: "إن الحب هو الدين الحقيقي - في المعنى الأصلي لهذه الكلمة أي ما يرتبط- للتعقد المفرط."³

ينتهي أدغار موران الى نفخ الغبار عن هذا البرادغم المفقود وهو الطبيعة البشرية ويرى أن الانسانية يمكن أن تكون البعد الرابع اللازم والضروري لإيجاد علاقة اتقية اتصالية بين الفرد والمجتمع والنوع لأنها خاصية لا يمكن اختزالها الى واحد من هاته الأبعاد المذكورة خاصة وأن المستنقع الذي تتخبط فيه الكوكب يعود الى اعتقاد الفرد أنه الإنسان الكامل واعتقاد واحد من المجتمعات أنه المعبر عن روح النوع البشري واعتقاد النوع البشري في لحظة من مساره التطوري أنه يمثل كل الطبيعة الجوهرية للإنسانية. هكذا نصح موران بتبني مفهوم التجاوز

Vie de la Vie, pp. 9.10 Edgar Morin, la 1
Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 21 2
Edgar Morin, *la Vie de la Vie*, p. 444 3

depassement كما نظر اليه هيجل ونبشته واقتحام لحظة المنعرج الباراديغمي Tournant paradigmatic بانه من أجل التبشير بولادة جديدة خامسة للإنسانية نجعلنا نعود على بدء ونودع ضروب النقصان والتلاشي الى الأبد.

صفوة القول عند موران هو: "إن مصيرنا الكوني به حاجة الى أخلاق انسانية والى سياسة انسانية تجمع بين تحديد الحقيقة المولدة والبحث عن تقدم متجدد"¹.

لكن ثمة تحفظات يمكن أن تطرح حيال مشروع موران الفلسفي تتمحور حول فكرة المنهج غير المنهجي عنده وحول مبدأ التعقد الذي يتجاوز به ثنائية الواحد والمتعدد وحول شرعية اعتماده الكلي على العلوم الطبيعية وبالخصوص على الفيزياء والبيولوجيا لبناء نظريته الأنثربولوجية الثقافية مما يجعل قوله الفلسفي مجرد قول ثان مبني على قول أول ويطرح مجددا مدى اعتماد الفلاسفة على العلاقة التوظيفية والاستغلالية لآخر الاكتشافات العلمية من أجل تحقيق انتصارات لازمنية على النظريات الفلسفية القديمة وربما السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ماذا سيحصل للأنثربولوجيا الثقافية التي حاول موران تأسيسها لو حدثت ثورة علمية جديدة وتغير الباراديغم الذي يرشدكم في بحوثهم التجريبية؟ ألا تصبح عندئذ فارغة من كل معنى وفائدة لأية جاهزية للتفسير؟ والى أي مدى تستطيع مفاهيم مثل الفكر المتعقد والهوية الكوكبية والعالم المشترك أن تخرجنا من المراحات الدغمائية للفلسفة الحديثة والاميات العقيمة بين الطبيعة والثقافة وبين المادة والروح وبين النظام والفوضى وبين الوحدة والكثرة وبين المطابق والمغاير؟ ثم ماذا ستستفيد الثقافة العربية من ترجمة هذه العمارة الفلسفية العجيبة التي شيدها أدغار موران؟ هل يدخل ذلك ضمن انفعال الانبهار والمحاكاة ومسايرة الآخر أم يندرج ضمن مسار مواكبة الذات لروح العصر والانفتاح على القيم الكونية وما يقتضي ذلك من ضرورة امتلاك الوعي التاريخي وزمانية الوجود؟ وأليس اعتماد موران على النموذج البيولوجي هو أمر يحتاج الى تحري وحذر؟ ألا يسقط الطبيعة البشرية من جديد في مستنقع عدوى النماذج الوضعية؟ وأين العمق الفلسفي في مشروعه المعرفي؟ ألم يظل حبيس استثمار النتائج الاستيمولوجية للثورة الرقمية والبيولوجية في العقود الأخيرة؟

1 أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ص 344.

فرانسوا داغوني

(...-1924)

فرانسوا داغوني François Dagognet

(1924-...)

الطبيب الفيلسوف

أ. العمري حربوش،

قسم الفلسفة - جامعة سطيف 2 | الجزائر

مقدمة

لقد كان من نتائج النهضة العلمية، التطور المذهل للعلوم وتطبيقاتها، وهيمنة النزعة الوضعية المادية على تفكير الإنسان، حتى أصبح يُنظر إلى الوجود وما فيه من الموجودات، على أنها أشياء قابلة للحساب والتجريب، بما في ذلك الكائن الحي، والإنسان خاصة. وقد عبّر الشاعر الإنجليزي ألكسندر بوب Alexander pope (1688-1744م) عن الإنجازات العظيمة التي حققها العلماء في مختلف المجالات خاصة الفيزيائي منها، بكتابة نقش تأيّن على ضريح نيوتن يقول فيه: "لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل، فقال الله لنيوتن كن وتحول كل شيء إلى نور." أدى هذا التطور إلى تغيير النظرة إلى الإنسان، من ذلك الكائن المقدس إلى مجرد ظاهرة مثله مثل بقية الظواهر الطبيعية الأخرى، وبالتالي أصبح موضوعا للتجريب العلمي. لا بد أن يكون الدافع هو مصلحة الإنسان، المتمثلة في تحريره من مختلف الحتميات. لكن ماذا وراء التحرر إذا كان الإنسان يمثل فيه حقل التجارب؟ هذا من دون شك، يثير تساؤلات كثيرة حول قيمة الإنسان ومصيره ووظيفته في هذا الوجود، وغيرها من التساؤلات التي لا تجد لها في العلم حولا مناسبة، بالرغم مما يمتلكه من أدوات ووسائل. ولذا عنت الفلسفة بهذه المهمة وأخذت الدور البارز في هذا المجال، وهو مناقشة النتائج العلمية من خلال مبحثها وفرعها الجديد، مبحث الاستمولوجيا Epistémologie، حقل خصص للتفكير الجاد في مسائل العلوم، استطاع أن يجلب له عددا كبيرا من الباحثين.

لا غرابة إذن في ظهور كثير من المفاهيم التي لها علاقة بهذا التطور، كمفهوم البيوأيقا Bioéthique أخلاق حياتية (سوف يأتي الحديث عنه لاحقاً). كما نجد الكثير من العلماء خاصة منهم البيولوجيين والأطباء الذين تحولوا إلى فلاسفة خلال القرن الثامن عشر. سواء من خلال المذهب الحيوي خاصة الذي طوره علماء مدرسة مونتبييه Montpellier الفرنسية، أمثال الطبيب الفرنسي بارتيز Paul Joseph Barthez (1734-1806م) وتيوفيل ديورد Théophile de Bordeu (1722-1776م) وغيرهم، أو فلاسفة مذهب الحياتية، أو الإحيائيون، أمثال ادوارد تايلور Edward B. Tylor (1832-1917م). وفلاسفة آخرون معاصرين أمثال الطبيب والفيلسوف الفرنسي جورج كانغيلهم Georges Canguilhem (1904-1995م)، وكذا تلميذه الطبيب والفيلسوف والإبستولوجي فرانسوا داغوني¹ François dagonet 1924م وهو الفيلسوف الذي أحاول أن أتناول بعض مواقفه الفلسفية الإبستيمولوجية من الطب والبيولوجيا، كموضوع لهذا الفصل. محاولاً الإجابة عن تساؤلات كثيرة حول الآثار السلبية التي يمكن أن تتمخض عن التقدم والتطور الذي شهدته العلوم، والتقنيات المستعملة، خاصة في مجال البيولوجيا والطب خلال القرن الحالي وكيفية علاجها. ما هو منبع هذه التساؤلات؟ هل هي طبيعة الإنسان الأخلاقية؟ فالبعض يحذر من الصورة الجديدة التي سوف تكون عليها البحوث البيولوجية وترى فيها صورة من صور الانتخاب وتحسين الجنس البشري Eugénisme. وطرف آخر يرى بأن هذا الأمر يعيد سلطة الدين والكنيسة إلى الساحة، نتيجة القضايا التي أثارها علوم الحياة. البعض الآخر يتساءل عن آفاق العلاج التي تفتحها الاكتشافات في مجال اكتشاف خلايا إنشائية أو جذعية Cellules souches. وكذا التساؤل

1 فرانسوا داغوني François Dagonet طبيب وفيلسوف وإبستيمولوجي فرنسي، ولد في يوم 24 أبريل سنة 1924 م، بمدينة لانغريس Langres تلقى تكوين مزدوج، علمي وفلسفي تلميذ الفيلسوف الفرنسي جورج كانغيلهم، اشتغل كأستاذ فلسفة سنة 1949، كما حصل على دكتوراه في الطب سنة 1958، كما تلقى تكوين في مجال طب الأعصاب، وكذا في الكيمياء والبيولوجيا، وهذا يفسر من دون شك إهتماماته الفلسفية في هذه المجالات. تقلد منصب أستاذ بجامعة ليون Lyon الفرنسية، ثم جامعة الصربون بباريس Paris، مؤلفات داغوني تزيد عن الخمسين مؤلفاً، وكثير من المقالات، أهم هذه الكتب le Vivant, Nature, Philosophie Biologique, L'homme maître de la vie...

حول التجارب التي تقام على الجنين البشري. في مقابل ذلك الكثير لا يفهم لما هذه الاعتراضات التي تمارسها القوانين الحالية للبيواطيقا والتي تمس حرية البحث، واستعمالات التقنية في مجال البيولوجيا والطب.

في هذا الصدد يبرز فرانسوا داغوني كفيلسوف علم، يريد من خلال فلسفته إعادة الاعتبار للنقاش الفلسفي والفلسفة، ويرى أن أهميتها اليوم خاصة، أكثر من أي وقت مضى، لأنها تهم بالمستقبل، تهم بما تُعده العلوم، وهذا يصدق أكثر على البيولوجيا والطب، أين نجد القلق أكثر من أي ميدان آخر.

فمهما تقدمت العلوم والمعارف ومهما كان تدخل التكنولوجيا في شؤون الإنسان، تظل للفلسفة مهمتها الخاصة، فهي أقرب وألصق بالفعل الإنساني المباشر. كيف يوظف الفيلسوف داغوني هذا النقاش الفلسفي في إثبات ابستمولوجيا خاصة بالطب؟ وما هو تقييمه للفعل الإنساني وللتقنيات التي يوظفها خاصة في مجال البيولوجيا والطب؟ وما هي قيمتها الأخلاقية؟

1- التقسيم التاريخي للتفكير الفلسفي:

في كتابه "الفلاسفة الكبار وفلسفتهم تاريخ متقلب وشرس" Les grands philosophes et leur philosophie. Une histoire mouvementée et belliqueuse. يعرض الفيلسوف داغوني مقارنة خاصة بتاريخ الفلسفة وذلك من خلال تناول عشرين فيلسوفا، وجوهر فلسفتهم، مصحوبة بنظرة نقدية لاذعة ولهجة ثورية مقصودة للمساعي المألوفة، ولناهج التفكير في هذا المجال، أي تاريخ الفلسفة. وقد جعل محتوى النص، مجالا لتطبيق المبادئ الإبستمولوجية. في هذا الكتاب، لا يخفي الفيلسوف مواقفه الشخصية التحفظية اتجاه تاريخ الفلسفة، ونظرته النقدية لكل محاولة ترمي إلى تجميع الأعمال أو الاهتمام بتحديث التفكير القديم. وفي هذا الصدد يقول: "علينا أن نحذر ونحتاط من التاريخ الذي يحاول إظهار الفلسفات بمظهر جديد وإدراك مجمل ما هو حديث في إطار ما هو قديم بمجدد. قراءة مثل هذه لا يمكن أن تكون إلا مضللة، فهي لا تدلنا لا على الحاضر ولا على الماضي."¹

Arnaud Desjardin, compte-rendu, François Dagognet, les grands philosophes et leurs philosophie. Une Histoire Mouvementée et Belliqueuse, Les empêcheurs de Penser en rond, Paris, 2002, p. 10.
<http://philosophie.ac-amiens.fr/spip.php?article330&lang=fr>, 25/03/2012

وبالتالي يفضل الفيلسوف، بكل وضوح نوعاً من تاريخ الفلسفة النقسي الصافي، الذي لا يحتفظ إلا بالحوادث الأساسية وكل ما يمثل قطعة هامة ضرورية.

يقترح علينا الفيلسوف داغوني في أول الأمر تقطيع تاريخ الفلسفة إلى ثلاث مراحل واضحة: القدامى: أفلاطون، أرسطو، الأبيقوريين Les Epicuriens، الرواقيين Stoïciens. المدرسين: ابتداء من ديكارت Descartes إلى كانط Kant. المعاصرين: ابتداء من هيغل Hegel إلى سارتر Sartre.

تتشرك فلسفات المرحلة الأولى في فكرة رئيسية، وهي إحترام وإجلال الطبيعة. أمر يعارضه الفيلسوف، لأنه من دعاة تسخير الطبيعة للإنسان وليس العكس. أما المرحلة الثانية، تقوم على القول بالثنائية، فمثلاً: ديكارت، يكون قد فرق الكل: بين النفس والبدن، ويتضح ذلك من خلال المبدأ الأول لفلسفته "أنا أفكر إذن أنا موجود" حسب قوله: "أن الإنية، أي "النفس" التي أنا بها، هي متميزة تمام التمايز عن الجسم".¹ كما فرق بين الله والكون.

ينتقد الفيلسوف الفلسفات القديمة التي قامت على التصور الثنائي (الثنوي) Le Dualisme محاولاً وضع تصوره الجديد للفلسفة، الذي يقوم على التصور الواحدي أو الأحديّة Le Monisme.

- في خاتمة كتابه، يعرض علينا ملاحظاته الخاصة بالمرحلة العصرية واعتبار أن:
- كل هذه الفلسفات المعاصرة تشترك في أنها قاومت فكرة أن العلم هو المفتاح الذي يحل مشاكل الإنسان، وبالتالي تحذر من مخاطر التقنية.
 - كل هذه الفلسفات تشترك في التفكير في المستقبل، حتى لا يقع العالم الذي نعرفه في مشاكل.
 - كل هذه الفلسفات تشترك في رفضها للنظم الفلسفية الجامعة.²

من بين هذه المراحل الكبرى الثلاثة، إذن - حتى بالنسبة للذي يولي اهتماماً للمرحلتين الأوليين تعتبر المرحلة الثالثة (المعاصرة) أكثر المراحل تعقيداً، وأهمية. لأنها الفلسفة الوحيدة التي لا ترفض التعامل والتعاون مع ميادين المعرفة الأخرى من علم

1 رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، المقال الرابع، ترجمة، محمود محمد الخضير، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1985م، ص 218.

2 Arnaud Desjardin, les grands philosophes et leur philosophie, pp. 121.122.

النفس وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وغيرها من العلوم. لعل هذا ما احتفظ به الفيلسوف داغوني من معلميه غاستون باشلار وجورج كانغيلهم Georges Canguilhem (1904-1995م)، (طبيب وفيلسوف فرنسي) وهو أن الفلسفة لا تستطيع أن تتغذى من نفسها. ولكن عليها أن تدخل مدرسة العلوم، وأن تفتح على المعارف والآداب الأخرى.¹

2- وظيفة الفلسفة اليوم

يعتقد الفيلسوف داغوني أنه لم يكن للفلسفة من خلال تاريخها، إلا دور محدود. وهذا راجع إلى كون المشكلات والمسائل لم تكن بالقسوة والخطورة، مثلما هي عليه اليوم. فاليوم هناك هجوم على الحياة، على المجتمع، على القيم الأساسية. بالأمر لم يكن للأمر قيمة. أما اليوم فالقضية أصبحت مركزية، أساسية. ثم إن الفيلسوف لم تكن له وظيفة، إلا الاهتمام بجمع المعارف والعلوم، أما اليوم فهو يهتم بتطورها.

حين نجمع الفلاسفة ندرك بسرعة التباين الموجود بينهم. وما هو دور الفلسفة إذن إن لم يكن قراءة العالم الراهن ومحاولة الكشف عما هو غير معطى؟ لذا وجب أن يكون هناك قارئ يكشف عما يخفي هذا العالم. فوظيفة الفلسفة، ليست وظيفة هيرمينوطيقية (تأويل الكتب المقدسة، أو النصوص القديمة)، ولا هي دراسة تأثيرات الظواهر الثقافية، على المجتمع والفرد. إن الفلسفة لا تستطيع أن تتمسك أكثر بوصف الأكوان، أو العوالم كلها. لأن آفاقها الواسعة تفقدها الفائدة والقيمة التي من المفروض أن تكون قد حددتها من قبل عند بدايتها، وإلا انتهت إلى المثالية بالمعنى الاجتماعي للكلمة، فترجع إلى اللا واقعية، أو اللامادية.²

إن الفلاسفة القدامى في نظر داغوني هم حبيسوا مذهبهم. وبالتالي يدعوا فلاسفة اليوم إلى الالتحاق بالمستقبل الذي هو في حركة. ثم يتساءل عن وظيفة الفلسفة إن لم تكن محاولة الفهم الأحسن للعالم والعمل على تغييره.³ فوظيفتها

1 حوار مع داغوني حول كتابه Cent mots pour commencer a philosopher

- <http://www.Ethnopsychiatrie.net/actu/dagognet.ht> 02/03/2006

2 François Dagognet, La Raison et les Remèdes, collection Dito, 1964, p. 2.

3 Robert Damien (Sous la Direction), François Dagognet Médecin Epistémologue Philosophe, une philosophie à l'œuvre, Institut Synthélabo, 1998, p. 25.

ثورية، وهي من جهة أخرى الكاشف، ولذا يعتبر البحث صميم العمل الفلسفي، فالفيلسوف الذي يسمي نفسه إبستمولوجيا، غير مرتبط بما يفرزه العلم من نتائج فحسب، بل مرتبط بحركته التطورية (ديناميكيته)، والآفاق التي تفتحها كذلك. لأن البحث يتعلق بما سيكون وليس بما هو كائن فقط. ذلك أن هذا الأخير ينتمي إلى مجال السكون والشلل، والبحث غير ساكن، لأنه يشارك فيما سيكون.¹

من خلال تحليله لأهم مراحل الفكر الفلسفي عبر التاريخ، يصل داغوني إلى بيان وظيفة الفلسفة اليوم وعلاقتها بالعلوم بشكل عام وعلم البيولوجيا على وجه الخصوص. وهي طريقة أراد بها إثبات ضرورة توجيه البحوث الفلسفية إلى العناية بالواقع أكثر، والابتعاد عن الميتافيزيقا. وهناك تجد الفلسفة قيمتها. وكون العلم لا يلتفت كثيراً إلى ماضيه فهو لا يفكر في ذاته. لذا اضطلعت الفلسفة بهذه المهمة وهي التفكير في ذات العلم، في منهجه، في منطقته وفي خصائص المعرفة العلمية، شروطها، طبائع تقدمها، كيفياتها وعواملها. إن الفلسفة بهذا هي كذلك مسئولة عن تاريخ العلم ووضعيته، ومحاولة فهم ظاهرة العلم فهما أعمق. وما دامت كذلك فإن فلسفة العلم في هذه الحالة هي المعبر الرسمي والشرعي من دون منازع.²

في اعتقاد الفيلسوف، أن إعادة تجسيد تاريخ الفلسفة، هو من الوظائف المهمة التي ينبغي على الفيلسوف العناية بها. وذلك بالالتفات إلى المهم من الفلسفة ومن مذهبها. وفحص النصوص الفلسفية والكشف عن عمل الفيلسوف. الذي من المفروض أن يكون مرتبطاً بالمشكلات التي كانت تفرض نفسها في زمانه. يجاهد من أجل الاحتفاظ بالحلول أو من أجل التغيير، مع إدراك مخاطر هذين الحلين. وفي هذا يدعو داغوني إلى تربية وتعليم (بيداغوجيا) إعادة "المادية" *Pédagogie de la* ³.Rematéralisation

1 Robert Maggiori, A quoi sert La Philosophie, débat animé par, Robert Maggiori, édition de la bibliothèque d'information, Centre Pompidou, 2005, document PDF, pp. 5-18.

<http://editionsdelabibliotheque.bpi.fr/resources/titles/84240100829810/cxtras/philobis.pdf>. 25/03/2012.

2 بمحي طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 10. 11.

3 François Dagonet, Rematéraliser: Matières et Matérialismes, Librairie philosophique J.vrin. Paris. 1985. p, 248.

وعليه يعرض علينا داغوني ما ينبغي فعله حتى يتسنى لنا النظر إلى تاريخ الفلسفة نظرة واقعية، مادية:

- أن لا نهمّل الكلمات والمصطلحات التي استعملها الفيلسوف، كلغة مرتبطة بزمانه وثقافته. أي باعتبارها لغة مرتبطة بواقعه. دون أن ننسى من كوّنه، أي من ولّدّه؟.
- وكون استعدادات الفيلسوف، وقدرته على البرهنة، ليست من إبداعه في كل الأحوال. فلا بد أن يكون قد سار على درب من سبقه، وهذا يتطلب فهمه.
- علينا أن نحسن التقطيع (تقطيع التاريخ). مَنْ الفيلسوف؟ ما هي أهم الحقبات والحوادث التي اصطدم بها؟ تحديد بدقة ما هي المرحلة التي كتب فيها؟ وذلك في علاقة بما كان يتلقاه من اعتراضات.
- أن لا يمر محور المناقشة من غير نظر، وكيف تم التعبير عنه بشكل مجمل (بجمل الكلم)، في شكل حوار كان، أم في شكل دراسة، أم جريدة، أم إقرار أو اعتراف، أم في شكل بيان.
- نركز أكثر على دراسة المخطوطات وطبيعتها. لماذا تم حذف هذا المقطع أو ذاك؟ أو لماذا تم تغييره أو نقله إلى مكان آخر؟ ويكون النص النهائي في شكل تركيب. علينا أن نصل إلى تمييز التركيب. ونذكر الترجيع، والارتباطات. علينا أن نصل إلى عدم فصل الأفكار -حتى المجردة منها - عن الواقع.¹

3- فلسفة داغوني:

يعد داغوني من الفلاسفة الذين يمتلكون طريقة خاصة في عرض القضايا وتحليلها. فهو يجد متعة في الذهاب بتحليلاته هذه إلى أبعد حدود من المفامرة والمخاطرة. وأقول المخاطرة، ذلك أن ما يعرضه، على حد تعبيره، لا يرضي الجميع دائما. لذا نجده في كتابه: Faces, Surfaces, Interfaces. يضع الخطوط الكبرى لفلسفته، التي اعتبرها جديدة إذا ما قيست بالفلسفات القديمة. من هذه الخطوط والتي ينظر إليها داغوني على أنها محور ومركز دراسته. نجد:

- صورة الإنسان، والتي يعني بها شكل أو ظاهر الإنسان أو بنيته. يشكل الكائن الحي وخاصة منه الإنسان صميم فلسفته، بحيث يضعه في أعلى سلم الكائنات الحية وخاصة ظاهره أو شكله، يقول في هذا الشأن: "لم يكف الجسد عن الحديث، وعلينا أن نستمع إلى لغته." < Le "corps" ne cesse pas de parler nous tenons à entendre son langage
- هكذا ينظر إلى الظاهر والشكل أو السطح، الذي كان دوما أساسا في النظرة إلى الإنسان لدى كثير من الفلاسفة. ويعطي مثالا عن موقف الفيلسوف فريدريك نيتشة Friedrich Nietzsche (1844 - 1900م) الذي يقول: "انزع للأحدب حدبته، فسوف تنزع له روحه." Enlève la bosse au bossu, et tu lui enlèves son esprit فلنسأل الروائيين، والكتاب.
- هذا يبرر من دون شك ثورته على الفلسفات خاصة منها التي تبني نظرها على تحليل ما هو باطني أو عميق، وتميزه عما هو ظاهر. يريد مما سبق - وهو يعلم أن هذا خطر - إعادة النظر في المذهب الطبيعي القديم الذي يعتبره مخز، خاصة إذا علمنا أن هذا المذهب يرى بأن الطبيعة هي الوجود كله، وأن لا وجود إلا للطبيعة، ومعنى ذلك أن المذهب الطبيعي يفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مؤثر يتجاوز حدود الطبيعة ويفارقها. وهذا طبعاً يعارض ما يقول به من ناحيتين: الأولى أن الطبيعة لا قيمة لها من غير الإنسان، والثانية أنه لا وجود لشيء طبيعي، بل أن كل شيء مصطنع. وسوف يتضح ذلك بالتفصيل عند الحديث عن موقفه من الطبيعة في الفصل الثالث.
- المحور الثاني الذي يبنى عليه داغوني فلسفته، هو السعي إلى عدم التمييز بين مختلف أسس الوظائف، وما دامت دراسة الجواهر أمر سهل (الجسم ومختلف أجزائه)، فعلينا الاعتناء به أملا في استنباط معرفة نفسية. بالضبط يحاول التوحيد بين العضوي والفكري. وهذا طبعاً يترتب على نظريته إلى الكائن الحي المبنية على قراءة ظاهره.
- الاتجاه الثالث الذي يبنى عليه فلسفته، يعتمد على تحليلات "الفيزياء الإحيائية" Biophysique التي تولي اعتبار للسطح أو الظاهر فقط، دون العمق.

- لقد ساد الاعتقاد ولزمن طويل، أن المساحة ما هي إلا غلاف واق، وعازل للعمق ولهذا كان العقل والتفكير دوماً منشغلاً بمحاولة معرفة هذا السراب وهو العمق على حد تعبير داغوني¹، وهي من الأمور التي انتقدتها، واعتبرها مضیعة للوقت.

باختصار، يحاول الفيلسوف أن يفهم الإنسان من خلال المواقف، والوضیعات، وطیّات، وخصوصیات الجسماني (البدن). ولذا يمكن أن نطلق على فلسفته اسم فلسفة الظاهر أو السطح.

4- الأسس المعرفية لفلسفة الطب:

إن الحديث عن إبستمولوجيا محلية تخص الطب والبيولوجيا، يدخل ضمن إطار النظرة الجديدة إلى العلاقة بين العلم والفلسفة. فالطب يعد في الحقيقة، أقرب العلوم إلى الفلسفة، ومنه يمكن للفيلسوف أن يلج إلى مشكلات أنطولوجية، كالمرض والمعاناة المرضية المعيشية. وإلى مشكلات أخلاقية تتعلق بالممارسة الطبية، قواعدها وحدودها. ثم إلى مشكلات اجتماعية ترتبط بالممارسة البيروقراطية للمؤسسات الطبية.²

يعتبر داغوني فيلسوفاً إبستمولوجياً، هذا الاسم لا يطلق إلا على فيلسوف علم. ولما كان الطب موضوعاً لدراساته الفلسفية التي أهتم بها أكثر بحكم أنه طبيب، فإنه شكل أهم الأسباب التي دفعته إلى إثبات قابلية هذا العلم (الطب) للتناول الفلسفي الإبستمولوجي. فهل يمكن فعلاً الحديث عن إبستمولوجيا خاصة بالطب، مثلما هو معروف في كثير من العلوم؟ وهل للفيلسوف نظرة إبستمولوجية لهذا العلم.

4-1- البيولوجيا والطب

إن هذه التساؤلات لها ما يبررها من الناحية التاريخية، ذلك أنه نظراً لأهمية البيولوجيا وسعة مجالاتها، وكذا اتصالها بكثير من العلوم، الشيء الذي جعل من

1 François Dagognet, faces, surfaces, interfaces, Librairie philosophique J.VRIN. Paris. 1982. p. 7-13.

2 رشيد دحدوح، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2006م، ص 3.

الطب في نظر البعض مجرد حلقة في سلسلتها. وهذا ما لم يُرض فيلسوفنا، خاصة إذا علمنا ما للطب من قيمة في نظره، ولعل هذا يرجع إلى كونه طبييا. لقد كان على الفيلسوف فرانسوا داغوني - في أول الأمر - حتى يثبت أن هناك ابستمولوجيا خاصة بالطب متميزة عن تلك التي تتعلق بالبيولوجيا، أن يميز بين البيولوجيا بفروعها كالفسولوجيا والكيمياء الحيوية، وبين الطب وأهم فروعها الباثولوجيا، من جهة، واعتبار المرض والعيادة أنطولوجيا كلاهما يدعوا إلى التناول الفلسفي الإبستمولوجي للطب من جهة أخرى.

ما دام الطب والعيادة ملازمين لحياة الإنسان، فهذا في نظر الفيلسوف يعطي الطب ذلك الطابع الإنساني، فلا غرابة أن نعتبره علما من العلوم الإنسانية.¹ ذلك لأنه يهتم بالمرض وهو في اعتقاده أكثر الحالات تعبيرا عن الطبيعة الإنسانية. كما اعتبر الطب في هذه الحالة هو أفضل العلوم دلالة عما يشغل بال الإنسان منذ فجر الإنسانية. ألا يستحق كل هذا اهتماما فلسفيا خاصا به وبالتالي ابستمولوجيا خاصة.

فالطب يوجب العلاج، الذي ينبغي تمييزه عن الفسيولوجيا، حتى إن كان قريبا منها. يؤكد على هذا التمييز الجراح الفرنسي بيته Marie François Xavier Bichat (1771-1802م) الذي يرى بأن هناك شيئين في ظواهر الحياة: حالة الصحة L'état de la santé وحالة المرض L'état de la Maladie وينتج عنهما علمان متميزان:

1. الفسيولوجيا La Physiologie (علم وظائف الأعضاء) التي تهم بظواهر الحالة الأولى (الصحة).
2. الباثولوجيا La Pathologie (علم من العلوم الطبية التي تهم بدراسة أسباب وأعراض المرض) التي تهم بالحالة الثانية (المرض).² فإذا كان التشريح يقطع الجثة في نظر داغوني، والفيزيولوجيا تُرضخ الحيوان، والكيمياء الحيوية تهم

François Dagonet, La médecine est une science Humaine, Revue, 1
Panorama du médecin, N°5011, 27/03/2006, pp. 2- 4.

<http://www.carnetsdesante.fr/Dagonet-Francois>. 30/03/2012

F. Dagonet, Penser le vivant, L'homme Maître de la Vie, Edions Bordas 2
Paris. 2003. p. 182.

بالبنية التحتية، وتُعزل تجريديا التفاعلات التي لا تقف عندها إلا قليلا، هي بالذات (البنية التحتية)، لا معنى لها، ومتغيرة من فرد إلى آخر، فإن الباثولوجيا تقودنا إلى الواقع التام والحقيقة الكاملة، إزاء مريض يتألم.

في نظر داغوني يندرج الطب ضمن المباحث التي ليس لها مرجع ومحاولة الفلسفة تبرير التجريبية L'Empirisme بالنسبة له، هي طريقة من طرق تحطيمها فلسفيا في الوقت الذي كانت فيه متجذرة ومعترفا بها، وممّجة بالتعبير العلمي والمهني.¹

يشير الفيلسوف إلى عبارة هيغل Hegel الحجر ليست مريضة ولن تكون أبدا كذلك في نظر الفيلسوف بالطبع. أما الكائن الحي فقد يصاب بمرض أو ما يشبه ذلك، لأنه ينشأ في الزمن الذي يؤثر فيه، ويترك علاماته عليه. أو أن العضو لكثرة حركته كالقلب مثلا، يفقد مطاطيته ويتصلب بمرور الزمن، خاصة إذا علمنا أن له ستين نبضة في الدقيقة الواحدة، ليلا ونهارا دون توقف.² هذه دعوة واضحة إلى اعتبار الكائن الحي، الإنسان على الخصوص، كائن له ما يميزه عن الجماد، فلا يجوز التعامل معه مثل ما نتعامل مع هذا الأخير. وهذا دليل أول على وجود ابستمولوجيا خاصة بالطب، والمتمثل في العيادة La clinique أهم ما يميز الطب.

يوضح الفيلسوف ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984م) هذه الفكرة أكثر أي تاريخ العيادة وقيمتها في تاريخ الطب، فهو يعتقد أن الطب يجد أصله في العيادة (أي الوقوف أمام سرير المريض وملاحظة كل ما يمكن أن يدل على المرض، ملاحظة خارجية أو داخلية) وهذا الذي يعطي معنى للطب ويعبر عن بعده الأنطولوجي. فقبل كل عقيدة، قبل كل نظام، منذ البداية، كان الطب موجودا في العلاقة المباشرة للألم مع ما يسكنه، أو يخفف منه، ولم تكن هذه العلاقة وليدة التجربة بل منبعها الطبيعة، والفطرة، من طرف الإنسان وللإنسان. قبل أن تدخل ضمن العلاقات الإنسانية في المجتمع. وقد انتقلت من فرد إلى آخر حتى أصبحت موضوعا عاما للوعي، أين يكون الشخص هو الدارس والمدرّس في آن واحد.

1 france. de F. Dagognet, philosophie biologique, Presse universitaire 2ème Edition, 1962, pp. 105. 106.

2 Ibid, p. 181.

فالطب تتوارثه الأجيال، من الأجداد إلى الأبناء إلى الأحفاد، فقبل أن يتحول الطب إلى علم، كان عبارة عن علاقة بشرية كونية.¹

لكن اعتبار الطب من العلوم الإنسانية، يجعل منه علما نسبيا إلى حد ما، لأن العلوم الإنسانية هي في حد ذاتها علوما نسبية. إن هذا لا يغير في الأمر شيء، بل على العكس من ذلك يزيد إثباتا لإمكانية التناول الإستمولوجي للطب. ذلك إذا جعلنا من الطب علما نسبيا، أي لا يتمتع بالدقة والموضوعية اللازمين في كل علم، نجعل منه بحثا متميزا عن البحوث البيولوجية والفيزيائية والكيميائية التي وصلت إلى الدقة المطلوبة يرجع هذا لطبيعة موضوعها والتي تختلف عن طبيعة موضوع الطب وهو المرض. إن نسبية الطب يؤمن بها الكثير من الفلاسفة الأطباء أنفسهم أمثال الأستاذة آن فاغو لارجو Anne Fagot Largeault 1938م الفرنسية التي تقول نقلا عن لو كور: "لا يمكن للطب المعاصر أن يكتفي بوضع القوانين العامة، فتعقيد الظواهر البيولوجية يدفعنا إذا أردنا علاج مريض ما بطريقة علمية، إلى الدخول في حتمية خاصة وهي حتمية علم العلل، أو أسباب الأمراض."²

وهذا يعني بوضوح أن الطب ليس من العلوم الدقيقة التي تتوفر على اليقين التام مثل بعض علوم الطبيعة كالفيزياء والكيمياء.

البرهان الثاني على وجود إستمولوجيا خاصة بالطب، تختلف عن تلك الخاصة بالبيولوجيا، يتعلق بـ المرض La maladie. على الرغم من اهتمامات الطب الكثيرة، مثل الحياة والموت والصحة والمرض وغيرها. إلا أنه لا يطلب منه إطالة الحياة وتجنب الموت، كما لا يطلب منه حفظ الصحة لأن هناك طرقا كثيرة لحفظها، من تغذية ورياضة والبيئة الملائمة. من هنا يبقى المرض هو المجال الأهم في النشاط الطبي معرفة كان أم تطبيقا، ولذا يشكل الموضوع المحوري في كل نقاش فلسفي نظري أو إستمولوجي في مجال الطب. وما يبرر ذلك أكثر هو تعريف الطب. فقد جاء في مقدمة معجم الفكر الطبي لـ دومنيك لو كور تعريف الطب في قوله: "الطب هو علم الأمراض". Science des Maladies.

1 Michel Foucault, Naissance de la clinique, in Naissance de la Médecine, Éditions Cérès, 1995, pp. 71.73.

2 Dominique Lecourt, Dictionnaire de la pensée médicale, puf, 2004, p, 438.

المشكلة هي أن المرض في حد ذاته أمر ليس من السهل بيانه وضبط تعريفه لأنه يقترب بكلمة Mal وتعني ألم، ضرر، شر، أذى، سوء، ألم... إلخ. والشخصية أو الفردية التي يتصف بها المرض، قد لا تجعل من الطب ذلك العلم الدقيق ذا القوانين القابلة للتعميم. ثم إن الأمراض لا تعتبر مجرد حوادث فيزيائية (طبيعية)، ولكنها بالنسبة للإنسان مأساة تاريخية، والتي بواسطتها أدرك أنه فان أو قابل للموت. وقد كانت هذه الحقيقة بالنسبة إليه، دافعا لمواجهة تحديات الوجود الذي يعترضه أو يفرض عليه محيطه، دون خسائر كثيرة.¹ لا شك أن الأبعاد الفلسفية والأنطولوجية، والاجتماعية وحتى السياسية، للمرض هي التي تجعل من الطب قابلا للتناول الفلسفي الإستمولوجي.

لقد تحدث الفيلسوف داغوني عن المرض بشكل دقيق وبيّن صعوبة ضبط مفهومه. لقد أشار في أول الأمر إلى أن الإنسان أكثر عرضة للمرض لأنه أكثر هشاشة من الحيوان والنبات على العموم. ثم تساءل: ما معنى أن أكون مريضا؟ إن أغلب المنظرين حسب داغوني ينظرون إلى المرض نظرة سلبية. يعرض الفيلسوف بعض النماذج من هؤلاء العلماء، نجد ف. بروسايه Broussais François (1772-1838م) الطبيب الفرنسي، الذي لا يرى في المرض إلا مبالغة في وظيفة فسيولوجية وأحيانا، يمثل نقص في هذه الوظيفة. وبالتالي، كان الطبيب بروسايه يحاول تقريب المفهومين اللذين كانا متميزين وهما: الفسيولوجيا والباثولوجيا (علم من العلوم الطبية التي تهتم بدراسة أسباب وأعراض المرض) وأهم فرع من فروع الطب.

أما إذا تناولنا علم الأجنة المسوخة والمخلوقات الغريبة La Tératologie فإن هذا العلم لا يطلعنا إلا على المراحل التي يمر بها الجنين لأن الوحشية (المخلوق الغريب) تكمن في توقف نمو الجنين، ولكن الوحش لا يُظهر شيئا إلا ماضي الجنين.²

ومن الذين تحدثوا عن المرض والصحة جورج كانغيلهم في كتابه Le Normal et le Pathologique بحيث يعتبر أن الكائن الحي (الإنسان خاصة) هو الكائن الوحيد الذي يحتاج إلى معيار Norme، ذلك لأنه الوحيد الذي يمكن أن

1 Ibid, p. 10.

2 F. Dagognet, Penser Le Vivant; L'homme, Maître de la vie? p. 182.

يكون في حالة الصحة أو حالة المرض أو حالة بينهما. ولا نجد ذلك في الظواهر الطبيعية الفيزيائية أو الكيميائية أو حتى في ظواهر المادة الحية التي تؤول تأويلا علميا حسابيا أو كيميا، مثلما هو معمول به في الفسيولوجيا.

يعتقد كانغيلهم أن حالة المرض أو حالة اللاسوي، ليست حالة خالية من كل ما هو سوي أو عادي، بل أن المرض هو مقياس أو معيار للحياة، ولكنها حالة أقل مستوى، لأنها من جهة، لا تطبق أي وضعية أخرى خارج الشروط التي تحدد قيمتها، ومن جهة أخرى غير قادرة على التحول إلى حالة أو معيار آخر. ومنه فإن الكائن الحي (الإنسان) المريض منسجم في إطار الشروط المحددة لوجوده، وقد ضيع القدرة المعيارية السوية، وبالتالي ضيع القدرة على إنشاء وضعيات أخرى في شروط أخرى.¹

4-2- الطب كمعطى تجريبي فريد من نوعه:

يتساءل الفيلسوف داغوني عن سر هذا التفوق الأبدي *Prééminence Sempiternelle* والضروري للعادة، بالرغم من هجوم التقنيات المخيرية. لا شك أن هذا يرجع إلى كون الباثولوجيا هي وحدها التي تخص الإنسان كل الإنسان، إنها تنقلنا إلى الواقع التام في مواجهة مريض يتألم، هذا المرض يتطور بالوتيرة وبالحيث الخاصة به، وله طريقة يتبدى بها، ويتسلل من هنا ومن هناك. يقدم لنا الفيلسوف ملاحظة وضعها الطبيب الفرنسي تروسو *Trousseau Armand* (1801-1867م) الذي تمكن من وصف أعراض مرض تركز الطفولة *Tétanie Infantile* والذي يحمل اسمه علامة تروسو *Le signe de trousseau* وتمثل هذه الملاحظة في قوله: "إن العلوم التحضيرية هي بالنسبة لفن الطب، كنسبة قوانين الضوء لفن الرسم. لنترك الفيزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعي، التي من دون شك هي علوم ضرورية بالنسبة للطب، ولكنها لا تصنع الطبيب. مثلما أن علم المناظر، لا يصنع رسّام الطبيعة *Paysagiste*".² من هذا العرض نلاحظ بأن الفيلسوف يولي اهتماما خاصا للباثولوجيا، والطب، ويعتبرهما من أهم العلوم التي تعبر على الإنسان، وهذا يبرر من دون شك تصنيفه للطب خاصة منه العام، ضمن العلوم الإنسانية.

1 Georges canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Quadrige. Presse universitaire de France, 7ème Edition, 1998, pp. 119. 120.

2 François Dagognet, *Philosophie Biologique*, p. 87.

يرى داغوني أن التجريبية الطبية فريدة من نوعها، فهي لا تمت لتجريبية رجل الأعمال أو تجريبية الفيلسوف المشتغل بمسائل المعرفة بصفة، إلا من بعيد. إنها تنمو على أرضية فلسفية تنشأ من معارضة إبستمولوجية بين معطى إنساني خالص وهو المرض، كظاهرة أنثربولوجية (قديمة) سواء في جوهرها، أو في ظهورها، أو في إظهارها والتعرف عليها. وبين التقنيات التي تعمل على عقلته وبيانه أو بالأحرى الكشف عنه حتى تتمكن من محاربته.

إن العلاج في نظر الفيلسوف يساهم في إظهار المرض وأعراضه. فإذا كان على الفلسفة أن تطلع على المظاهر وأوجه الحوادث الهامة، حقيقتها، قوانين ظهورها وتجدها، فإنه لا ينبغي عليها أن تدير ظهرها لأغرب شيء، الذي يشفي، تلك هي قوة الدواء. إنه لا يغير الطبيعة الخارجية فحسب، بل الإنسان نفسه. إنه يُبقي عليه حيا، يقيه، يريحه، يمسحه.¹ يعطى الفيلسوف داغوني دليلا على ذلك من خلال الطب الشعبي، في تعامله مع الحمى مثلا: فهو يشجع المرض عن طريق استعمال النقاعات Tisanes المغلات، استعمال الكحول، أغذية سميكة لرفع حرارة المريض مع أنها مرتفعة، لأجل إخراج المرض والقضاء عليه.² أن هذا المثال يظهر بوضوح، نسبة الممارسة الطبية والعلاج.

مما تقدم يمكن القول أن الفيلسوف داغوني أراد أن يوضح الأساس المعرفي الذي يمكن أن نقيم عليه إبستمولوجية خاصة بالطب، معتمدا على التمييز الواضح بين البيولوجيا وأهم فروعها الفسيولوجيا، وبين الطب وأهم فروعها الباثولوجيا، واعتبار أن الأولى تنظر إلى الكائن الحي منه الإنسان على أنه مماثل للحماة قابل للحساب، وبالتالي الحياة تساوي الموت مثلما اعتقد كلود برنار، أما الثانية فهي المعبر الحقيقي على البعد الإنساني، لأنها ترتبط به تاريخيا، خاصة إذا علمنا أنها ترتبط بالمرض والمرض أنطولوجيا ظاهرة ملازمة للوجود الإنساني، أمر شكّل جزء من طبيعته باعتباره إنسانا. وعليه، فإن الفلسفة البيولوجية التي يدعو إليها الفيلسوف داغوني هي فلسفة طبيعية، في صميم الصناعة الطبية. وبالتالي إصرار داغوني على إقامة إبستمولوجيا خاصة بالطب له ما يبرره من الناحية المعرفية ومن الناحية المنهجية.

François Dagognet, La Raison et les Remèdes, p. 15. 1

Ibid, p, 9. 2

أما من الناحية المعرفية: فإن هناك تأكيد من طرف الفيلسوف على أن ما تقدمه البيولوجيا لا يجيب عن السؤال ما الحياة؟ وبالتالي هذا العلم غير قادر على صنع مفاهيم تعبر عن حقيقة الكائن الحي، حتى إن كان يبدو لنا في كل لحظة أن بإمكانه وضع ما لا نهاية من هذه المفاهيم، فإن طغيان الطابع الكمي الدقيق عليها يعبر أكثر عن الجماد منه عن الحياة والكائن الحي وعن الإنسان على الخصوص.

أما من الناحية المنهجية، فلنكي لا تتعارض الحقيقة التي يريد داغوني بلوغها، وهي أن الإنسان هو سيد الطبيعة وهو سيد الحياة كذلك، كان عليه أن يثبت بأن البيولوجيا وسيلة وليست هدفا، حتى ينقص من قدرة تحكمها في الكائن الحي الإنسان خاصة، من خلال التجارب التي تقيمها. ويثبت عدم إلمامها بكل جوانب الحياة، لأن الحياة مادة وروح.

5- القيمة الأخلاقية للتقنيات البيولوجية والطبية:

لا يمكن ضبط موقف الفيلسوف فرانسوا داغوني البيواطيقي **Bioéthique** تجاه التقنيات الطبية، إلا على ضوء مواقفه من الطبيعة والعالم الحي. لا لأي اعتبار، إلا أنه يعتقد أن الموضوعين مرتبطين ببعضهما البعض. فتأمل الإنسان البسيط يوصله إلى إدراك هذه الرابطة. كيف يمكن أن نزل الإنسان عن وسطه؟ الطبيعة يعيش فيها ويأخذ منها ويقدم لها. وعليه لا يمكن فهم هذا الكائن الحي ولا فهم الحياة، إلا بفهم الطبيعة التي تضمهما. يقول داغوني: "الحياة هي المخبر الأول للطبيعة".¹ *La vie, est le premier laboratoire de la nature*. وهذا القول على ما يبدو، يوضح أكثر تلك العلاقة بين الطبيعة والحياة. وقد تبين لي من خلال كتابه طبيعة *Nature* والعالم الحي *Le Vivant* أن الفيلسوف وهو يتحدث عن الطبيعة، فهو يشير بما في ذلك إلى الكائن الحي كعنصر أساسي ضمن هذه الطبيعة. وعملية عزل الكائن الحي - خاصة منه الإنسان - عن الطبيعة أمر غير ممكن، نظرا لعلاقة التأثير والتأثر بينهما. ولكن في الأخير يعطي الفيلسوف الأولوية للإنسان ولتأثيراته المستمرة على الطبيعة مؤكدا تحكمه فيها أكثر فأكثر. وهو يتحكم فيها أي في الطبيعة يكون قد تحكم بصفة تامة في الحياة.

وهذا ما يبدو من خلال كتابه الهام، *L'homme, maître de la vie?*

5-1- في الطبيعة La Nature

إن مفهوم الطبيعة في نظر الفيلسوف داغوني هو من أصعب المفاهيم تحديداً. يرجع هذا للمعاني التي يمكن أن تحملها هذه الكلمة، والمتزايدة من عصر إلى آخر. وفي الوقت نفسه، توسع حلقة النقاش حولها، واشتغال اللاهوتيين والفلاسفة والعلماء والتقنيين والأخلاقين والحقوقيين والأطباء وعلماء العمران، بها. إن صعوبة ضبط مفهوم الطبيعة في نظر داغوني يمكن تدليلها وذلك بمعرفة ما يقابلها ويضادها من المعاني.

من هذه المفاهيم المقابلة لها، الصناعي L'Artifice الذي نلجأ إليه غالباً لإخفاء أو تجنب أو تعويض النقص الموجود في الطبيعة. فالتبيعة أعطت للإنسان يداً، أسناناً، وأرجل وغيرها لكن الإنسان يمتلك الوسائل كالسكينة والمطرقة والمنشار وغيرها من الوسائل. حتى المزارع التي ينشئها الإنسان، في الحقيقة الغرض منها هو إصلاح مظهر القبح الذي تتصف به الطبيعة.¹

من غير شك، أن مفهوم الطبيعة يناقض كذلك مع مفهوم العقد أو الميثاق أو القواعد Convention. Règle. فالتبيعة تشير إلى ما لا يقبل الاختزال أو الإنقاص L'irréductible، كما تشير إلى الثابت Constant، إلى ما هو دائم Immuable. أما العقد فهو من وضع الإنسان، وبالتالي فهو ذو معنى اعتباطي، فهو يتغير بتغير الزمان والمكان. يتساءل الفيلسوف فيما إذا كنا نستطيع الاحتفاظ بهذه الثنائية مثل ما هو الحال في عبارة "الحق الطبيعي". Droit Naturel² وهو المبدأ الأساسي الذي تستمد منه القوانين الوضعية معقوليتها. قال دولباخ D'holbach Pierre Henri (1723-1789م) فيلسوف فرنسي من أصل ألماني: "أيتها الطبيعة إن لك على جميع الموجودات سلطاناً، فلتكن بنائك المعبودات، أعني الفضيلة والعقل والحقيقة، آلهتنا الوحيدة دائماً."³ فالحق، ضروري، ومعقول وعالمي، في نظر الفيلسوف إنه مستنبط إما من الكون ونظامه أو من الإنسان وأهوائه.

1 François Dagognet, Nature. Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1990, p. 9

2 Ibid, p. 11

3 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 2، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1978، ص 14.15.

يمكن مقابلة مفهوم الطبيعة، بمفهوم أكثر وضوحاً، ولا ترفضه الفلسفة، وهو الوسيلة أو الآلة أو الأداة. لكن تعارضه الثقافة أحياناً، فبالنسبة إليها هو رمز للهمجية والفساد، ولذا نستعين بالطبيعة ضد الآلة. بالرغم من هذه المقابلة التي عرضها الفيلسوف يبقى معنى الطبيعة غير واضح بشكل تام، ذلك لتقاربه مع معان كثيرة قريبة منه مثل: الكون، العالم، الأشياء، الكوسموس. وبالرغم من تشابه كلمة طبيعة مع هذه الكلمات إلا أنها متميزة عنها لأنها لم تلبث حتى توسعت، وأصبحت تدل عما هو، الأصل، التلقائي، طريقة في الوجود، الجوهر، قانون الكون، النظام العالمي، الحقيقة الكاملة وكل هذه المعاني يقابلها العرضي أو الحادث، أو الصدفة أو الوضع، أو المصطنع أو الإنساني.¹

يعتقد داغوني أن الكلمة المنافسة لكلمة طبيعة هي كلمة العالم *Le monde* *Mondus*، وهنا يشير إلى رأي أندريه بيليسييه *André Pellicier* الذي يرى بأن المتتبع لفقه اللغة، والأمثلة الكثيرة، يمكن استنتاج الفرق الأول في استعمال هذه الكلمات، يبدو أن كلمة العالم وليس الطبيعة، هي المفضلة، حين ندخل الاعتبارات المكانية وبصورة عامة الواقعية (شكل، حدود الكون) فالعالم هو الكون الواقعي، الحقيقي، أما الطبيعة، فبالرغم من واقعيتها إلا أنها تبقى دائماً مجردة.

أما الموصوف، كوسموس *Cosmos* أو الكون *Univers* وكل ما يحتويه. هو كذلك قريب من كلمة طبيعة، والذي نجده على الأقل في علم الكونيات *Cosmologie*. إنه يؤكد أكثر على المظهر الجمالي (الاستيطقي) للطبيعة. ولذا كان يعني في الأول عند الإغريق زينة *Ornement* أو حلية النساء *Parure*. ثم انتهى إلى معنى الجمال أو الاستوائية أو النظام، وأخيراً السماء. يبدو أنه يشكل في الأخير إحدى جوانب الطبيعة.

مهما يكن فإن الكلمة (طبيعة) لها كثير من الاستعمالات، وكثير من المترادفات، مما يجعلها غامضة، غير محدودة. إنها في نظر الفيلسوف داغوني تنتمي إلى الكلمات اللينة، الرخوية أو المطاطية إن صح التعبير، بحيث يمكن أن يعطى هذا المفهوم (طبيعة)، لشخص أو للجميع، لجنس، أو حتى للكون. ويمكن أن يكتفي بالإشارة إلى شيء، أو أشياء أو معطى.

كما يمكن له أن يصل إلى احتواء معنى الطريقة في الوجود والمبدأ الداخلي. إن هذه السعة ناتجة، من دون شك، في اعتقاد الفيلسوف، عن الغنى الذي تتصف به الطبيعة. يبدو أن هذا المفهوم يعني الشيء (في الذات) وقد كان من قبل يعني الشيء بالذات. فهو في الوقت نفسه الشيء وصانعه "à la fois une chose et ce qui la produit" إنه متوّج ومزّين بمفهوم الحياة.¹

يرى الفيلسوف داغوني أن وقت الخضوع للطبيعة قد انتهى والذي دام لقرون طويلة، خاصة مع المذهب الطبيعي Naturalisme الذي يبنّي اعتقاده على أن الطبيعة هي الوجود كله، وأنه لا وجود إلا للطبيعة، أي للحقيقة الواقعية المؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة بعضها ببعض، على النحو الذي نشاهده في عالم الحس والتجربة. ومعنى ذلك أن المذهب الطبيعي يفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مؤثر يتجاوز حدود الطبيعة ويفارقها ويسمى أصحاب هذا المذهب "بالطبيعيين" Naturalistes.² هذا المذهب الذي كان يقوم بالدور الواقعي لها، لم يمنع من تحرك المجتمع في اتجاه مخالف. بمعنى إذا نظرنا إلى ما يدعوا إليه الطبيعيون، من الحفاظ على الطبيعة، ليس له تأثير إذا ما نظرنا إليه من الناحية الواقعية.

إن هذه النزعة (الطبيعية) كانت لها امتدادات وبقيت إلى يومنا هذا. يمكن في هذا الصدد الحديث عن الفيلسوف والبيولوجي الفرنسي جون روستان Jean Rostand (1894-1977م) الذي يتبنى فكرة الدفاع عن الطبيعة، وذلك بدعوة الإنسان إلى حماية الطبيعة من نفسه، لأن الإنسان وهو يحمي الطبيعة يحمي الإنسان في الوقت نفسه، ويكون قد حقق نوع من الوقاية الكونية. ثم إن الطبيعة تحتوي على كثير من موضوعات البحث إذا انقضت بسبب تدخل الإنسان، تذهب معها صورة ذلك المتحف المثير لفضوله. ثم إلى جانب ذلك تعتبر الطبيعة بالنسبة للكثير من الناس خاصة منهم الفنانين والشعراء، ملجأ لهم لأنهم يجدون فيها كل معاني الأصالة والسلام والحقيقة. ويحذر روستان من العالم الذي تغزوه البنايات والآلات، ان يصبح عالماً من غير ربيع.³

1 François Dagognet, Nature, pp. 20- 21.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 2، ص 17.

3 Jean Rostand, Pensées d'un biologiste, Edition, Gallimard, 1940, pp. 36-38.

ربما لم يكن الفيلسوف روستان وحده المدافع عن الطبيعة، من تجاوزات الإنسان باستعماله التقنية، بل أننا نجد الكثيرين منهم أمثال إريك فروم يقول إريك فروم في كتابه الإنسان بين الجوهر والمظهر: "جعلنا التقدم العلمي وكأننا نحيط علما بكل شيء، كنا على الطريق لكي نصير أشبه بالآلة. أي كائنات عليا قادرة على خلق عابر آخر، لا تستخدم العالم الطبيعي إلا كأحجار لبناء عالمنا الذي هو من خلقنا."¹ فالتقدم التكنولوجي في نظره وما ينجم عنه من مخاطر إيكولوجية ومخاطر نووية. يمكنها أن تكون سببا في إتهاء كل أشكال الحضارة على وجه الأرض. إن المجتمع الصناعي يحتقر الطبيعة ويحتقر كل ما ليس من صنع الآلة.²

وقد انتشر فكرة الاعتناء بالبيئة على المستوى العالمي، بل إلى الاهتمام بالبيئة سياسيا، وقانونيا، حيث أنشئت الأحزاب السياسية تعتمد برامج وأفكار للمحافظة على البيئة، مثل جمعية الخضر Les verts وتأسس كبرى الجمعيات العالمية المدافعة عن البيئة والطبيعة مثل برنامج الأمم المتحدة للبيئة UNEP، جمعية السلام الأخضر Green Peace.³

كما وضعت برامج في التربية البيئية ضمن المنظومة التربوية في كثير من البلدان إن هذه الإجراءات من دون شك هي استجابة من أجل حماية "المركب البيولوجي"، إلى درجة تجميد مناطق بكاملها، وتحويلها إلى حظائر. ومنع قطع أي نبتة داخل أو خارج هذه الحظائر. منع الصيد، منع التنقل بالسيارات، منع الضجيج، منع في بعض الحالات أخذ صور... الخ. يقول داغوني: "لقد بدأت ترتسخ عقيدة عدم المس على نطاق واسع." Une Religion de L'Intouchabilité.⁴

يتساءل الفيلسوف فيما إذ كان الأمر يتعلق في هذه الحالة باقتصاد أم بتكديس واكتناز لثروات الحياة؟ ألا يشبه هذا سياسة الأرض المحروقة؟ لقد

1 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة، سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد، 140، أوت 1989م، ص 16

2 المرجع نفسه، ص 22.

3 برنامج الأمم المتحدة للبيئة UNEP تأسس سنة 1972م، وهو هيئة رئيسية تابعة للأمم المتحدة في مجال البيئة، مهمتها دعم وتشجيع الشراكة في الاهتمام بالبيئة وتمكين الشعوب من تحسين ظروفهم دون تعريض الأجيال القادمة للخطر.

4 François Dagognet, Le vivant, Edition Bordas. Paris, 1988, p. 157.

احتجزنا هذه الكنوز وأقمنا عليها الحصون، وكأن هنالك بجانبها لصوصاً أو مبدّرّين، يريدون النيل منها أو الريح من خلالها. الحياة تبدو في شكل "متحف مصمم". Muséographiée وهذا ليس هو الحل الملائم. إذن ما هو الحل في نظر داغوني؟

5-2- علاقة الإنسان بالطبيعة اليوم:

إن التأمل في الطبيعة اليوم يُظهر جلياً، في نظر الفيلسوف، أن الذي أبدعه الإنسان فيها، أكثر وجوداً من الذي اكتشفه وتأمله. إن العمل يقوم مقام الكائن. يعتقد داغوني أن وظيفة العالم تجسيد القوانين وينتج عن ذلك أشياء وموجودات لا يمكنها أن تكون من دونه. ببساطة، لم يعد المخبر يتأمل بل يصنع Le Laboratoire crée il ne contemple plus¹.

يعتقد داغوني أنه ليس هناك أكبر خدعة من اعتبار الطبيعة منسجمة مترّنة، تتصف في جوهرها بالحكمة، يمكن تبرير وبشكل تام فكرة أن الطبيعة خطر، تشوبها الفوضى، قاسية وغاشمة. لا شيء من هذه الصور الرهيبة، الخرافية (كالآتزان والانسجام والانتظام) يوجد في الطبيعة.²

وهذا ما يظهر من خلال مواقفه من الطبيعة في كثير من مؤلفاته فقد ذكر في كتابه La raison et les Remèdes أن الطبيعة ذلك المخزن الكبير الذي لا ينفذ، يحتوي على كل شيء، النافع والضار.³

ولا شك أن الطب التطبيقي يمكنه توضيح هذه الأخطار سواء منها الواقعية أو المحتملة (المفترضة) التي تحملها الحيوانات أو النباتات.

إن الحياة ترشح وتفطر الكوكب الأخضر، الغابات والحقول، تقوم بعملية الكيمياء الضوئية Photochimie، فهي تمتص كيميائياً الطاقة الشمسية، لكن كل هذه الظواهر، اللاإنسانية، سوف يتم تجاوزها حين يصل الإنسان إلى المرحلة الثقافية.

J.Vrin. Paris. François Dagognet, Nature, Librairie Philosophique. 1990p. 163.

Roger-pol droit, (Propos recueillis), les grands entretiens du monde, Penser la philosophie, Numéro spécial de dossiers et documents du monde, tome 2, 1994. p. 24.

François Dagognet, La raison est les remèdes, p. 7. 3

الطبيعة تريد حقيقة أن تمارس الكيمياء ولكنها خلقت الكيميائي. ما يعنيه هذا القول بالنسبة إلى الفيلسوف داغوني، هو من جهة، تحكّم الإنسان في الطبيعة ومن جهة أخرى، يوضح موقف باشلار المتمثل في الجمع بين الكون والمخير، وهو أمر يستحسنه الفيلسوف.

إن ثورة داغوني على الثنائية أو الفلسفة (الإنشائية) قادت إلى عدم التمييز بين المادة والحياة ولذا يعتقد أنه ينبغي التفكير في المادة باعتبارها كل مركب ومنظم.¹ إننا نكثر من تصغيرها مع أنها تحتوي على كثير من الجزئيات التي تكونها. إن المواد لم تنقطع عن مشاركة الإنسان في أعماله، فالعلم يتولى الكشف عنها، إنه نجح في الأخذ من المنتج الطبيعي حتى يقوم بتحسينه. ينطلق داغوني من فلسفة أن "الحياة هي المخير الأول للطبيعة" وبالتالي تسبق الكيميائي. ولكن عمل الطبيعة، غمطي آلي تلك النمطية العمياء التي لا تستطيع أن تجمع بين المتناقضات فهي تعمل بوتيرة تخضع للتكرار الأعمى وفي هذه الحالة الصناعي يؤكد الواقعي ويرقيه، وينقذه من التكرار. فالإنسان بصناعته يستطيع أن يجمع ما فرقته الطبيعة، وصففته وجعلته على درجات.

هذه دعوة واضحة وتأييد تام من طرف الفيلسوف داغوني للتقنية. والتصنيع وعقلنة الطبيعة للتحكم في الطبيعة.² التي من المفروض أن تكون موضوعا للتفكير الإنساني وحقلا خصبا يجسد من خلاله الإنسان كل إبداعاته، واختراعاته.

فالأفضل لنا في اعتقاد الفيلسوف معرفة وفهم، أن الطبيعة لم توجد على الإطلاق، بل كانت دوما مشكّلة بأيدي الإنسان، فإذا زاد تدخل الإنسان اليوم، فهذا ليس تبريرا لحمل راية الإنذار وتوقيف التطور. فالصناعات والتقنيات ليست من مخترعات إبليس التي تدنس العالم بواسطة المواد الاصطناعية والقارضة أو الأكلة. بل أنه يسعى شيئا فشيئا إلى التعديل والتقييم الذاتي.

وأخيرا يعتقد داغوني أنه إذا كان القليل من التقنية له تأثيرات سلبية، فإن الكثير منها يسمح بمحاربتها.³ Si un peu de technique engendre des

.inconvenients, beaucoup de techniques permettent de les combattre

1 François Dagognet, Rematéraliser Matière et Matérialisme, pp. 241. 242.

2 François Dagognet, Rematéraliser Matière et Matérialisme, p. 242.

3 Rojer-pol droit, (Propos recueillis), les grands entretiens du monde, p. 24.

- Siclet Gérard, Biotechnologie, encyclopédie universalis, v6.0.72, France S.A /2706/2002.

يرى الفيلسوف داغوني أننا لم ننته مع الطبيعة بعد، إن الطبيعة دخلت التاريخ ولا يمكنها أن لا تتطور معه.¹ ولا شك أن ما ينطبق على الطبيعة ينطبق على ما تحتويه من كائنات حية، بمعنى آخر لم يصبح بمقدور الإنسان التحكّم في الطبيعة وحسب، ولكن التحكّم في كل ما تحتويه هذه الطبيعة، من كائنات حية أو جماد. ولا شك أن أبرز مظاهر هذا التحكّم، التقنيات العلمية التي لا يرى فيها الفيلسوف داغوني إلّا الوجه الحقيقي لقدرة الإنسان على تأكيد ذاته وهيمته واحتلاله لأعلى درجات سلّم الكائنات الحية، إلى درجة التحكّم في الحياة.

5-3- في العالم الحي Le vivant:

إن ارتباط الفلسفة بالبيولوجيا والطب يمكن رده إلى الاهتمام المشترك بموضوع الكائن الحي، فمن الواضح أن الكائن الحي هو موضوع علم البيولوجيا والطب. ولكن كيف يمكن أن يكون الكائن الحي موضوع تفكير فلسفي إستمولوجي؟ هذا ما يريد إثباته الفيلسوف داغوني.

لقد اعتقد العلماء في مرحلة معينة، أن دراسة ظاهرة الحياة، مضیعة للوقت. كما أنّها لا تقدم أي فائدة للعلم. وهذا راجع من دون شك، إلى طبيعة الموضوع ذاته وما يتصف به من تعقيد. فبعد جهد كبير وتفسيرات كثيرة توصلت إليها العلوم، تم الوقوف على تفسيرين: إما أن الحياة خلقت بطريقة خارقة (فائقة الطبيعة). أو أن الحياة تتولد باستمرار من اللاحي، من تلقاء نفسها. أما التفسير الأول فهو لا يرضي العالم. بينما الثاني فهو منبثق من ملاحظات خاطئة. إنه لم يخطر ببال أحد أن الحياة ظهرت بالتدرج وبفعل التطور. لقد كان ينقص علماء ذلك العصر، بُعد مهم للطبيعة وهو الزمان. لقد أحدث اكتشاف الزمان تغييرا في أذهان العلماء أكثر مما أحدثه اكتشاف المكان.² حتى إن كان لهذا الأخير من الأهمية، في كثير من النظريات العلمية، نذكر منها على سبيل المثال النظرية التطورية.

1 La nature est entrée dans L'histoire et ne peut pas ne pas évoluer avec elle - François Dagognet, Nature, p. 166.

2 Joël de Rosnay, Les origines de la vie, collection "science ouverte, Edition du seuil, 1966,

5-4- ضرورة التناول الفلسفي للعالم الحي:

في نظر الفيلسوف داغوني يعتبر الكائن الحي من اهتمامات الفيلسوف الذي ينبغي عليه التفكير فيه باعتباره كذلك (كائن حي)، لم يمتنع الفلاسفة عن تفضيل ما هو واقعي، إلى درجة أن الأجسام البسيطة منها تلفت نظرهم، وتدفعهم إلى التساؤل عن كيفية تصورها، وما هي بنيتها؟ وما هي خصائصها؟ فبالنسبة إلى الفيلسوف، فإن اتصاف الأجسام البسيطة بتركيب عناصرها وارتباط هذه العناصر وتكتلها، سرعان ما يتحوّل الاهتمام إلى ما تحفيه هذه الأجسام. فالفيزياء التجريبية تهتم بالأجسام الجامدة حتى الدقيقة منها. أما الموجودات المتحركة، الحية، فإنها تتجاوز الأولى من حيث أهميتها لأن إسقلاليتها النسبية وإمكانية تحركها وتنقلها، وخاصة تكرارها، يجعل منها موجودا متميّزا.

إن أبرع العلماء في نظر الفيلسوف داغوني، لم تصل تحليلاتهم للكائن الحي إلى المستوى المطلوب وهي في كثير من الأحيان فقيرة. لكن مع فلاسفة الحياة وصلنا إلى أسمى الأفق وأبعد الحدود في فهم الكائن الحي. ومن غيرهم لم يكن في وسعنا فهم الحياة.¹ ومن هؤلاء الفلاسفة يذكر الفيلسوف ثلاثة نماذج مهمة في تاريخ الفلسفة. هم أرسطو، ديكارت، هيغل. ويدعو أن الفيلسوف قصد اختيار هذه النماذج الثلاث، لأنها تمثل إلى حد كبير منابع لكثير من الفلاسفة ومن التيارات الفلسفية من جهة، ولأهمية نظرهم إلى الكائن الحي من جهة أخرى.

5-5- العالم الحي والبيولوجيا:

إن الأسباب التي جعلت من الكائن الحي موضوع اهتمام الفيلسوف في نظر داغوني كثيرة، من أهمها:

1. أنه لا أحد ينكر أن العضوية تمثل نظاما معقدا لا يمكن تحليله أو تفكيكه بسهولة (التحليل العادي) ولا حتى أن نقيم عليه تجارب (تدخلات) لا نعلم عواقبها. فالتدخل في الكائن الحي يفترض مبدئيا الاستعانة بمنهجية ناجعة Subtile، لأننا إن لم نفكك ونحلل المركب، لا يكون لنا علما بالكيفية التي ترتبط بها عناصر العضوية. ولو استأصلناها، نوشك على تمزيقها، تقطيعها Dilacérer، وبالتالي

نحطّم ما كنا نريد معرفته، كالوظائف والتأثيرات المتبادلة. كيف استطاع العلماء حل هذه المسألة الغير قابلة للتحليل؟ Cette vraie quadrature du cercle وللحفاظ على الوحدة التي يتصّف بها الكائن الحي، ينبغي علينا أن نتحايل. لأن الكائن الحي يعلمنا هذا الفن وهو فن التحايل، وهو من جهة أخرى يحاول التخلص من أية حتمية، ولكن يمكن التلاعب عليه.

كيف ذلك؟ متى؟ بواسطة أي عملية؟ لا شك أن هذه التساؤلات في نظر الفيلسوف تتجاوز المجال الفيزيولوجي. بمعنى لآخر لا يمكن أن تكون إلاّ موضوعاً للتفكير الفلسفي.

2. إننا نستند إذن إلى العلوم البيولوجية، ذلك الكشف العظيم للكائن الجسماني (المادي) ولكن ينبغي عليها في كل مرة أن تتجاوز حدودها (البيولوجيا)، لما تلقته من تحولات كبيرة حتى أصبحنا لا نعرفها، وتكون قد تخلّت عن نظرتها السطحية القديمة Séculaire، التي تقتصر على وصف المظاهر المسماة طبيعية، للتوغل أخيراً وبشكل تام في جوهر الحياة أو لبها. تمخض عن ذلك وإلى يومنا هذا الامتثال للحياة واحترامها، لكن حان الوقت للتساؤل عن هذا الامتثال والخضوع. إننا نستطيع، ونعرف كيف نغيّر في الحياة وكيف نعالجها وكيف نتحكم فيها.

وعليه هل المسألة الحقيقية التي يطرحها الكائن الحي أو الحياة تنتمي للمباحث الأخلاقية، ما هو الموقف المتخذ في هذه الحالة؟ هل يجب وضع حدود علينا احترامها؟ ما هو الخطر؟ وإلى أي حدود يمكن الذهاب؟. لا شك أن هذه التساؤلات تتجاوز الإطار العلمي التجريبي، وهذا ما يبرّر أهمية التقييم الأخلاقي للطب وعلوم الحياة Bioéthique لأنه وحسب نظرتنا، فإن موضوع الكائن الحي من المباحث الفلسفية التي كانت دوماً تضعه في صميم اهتماماتها وتحليلاتها. علينا أن نعرض من الوجهة المنطقية بعض هذه التساؤلات.

3. السبب الثالث يكمن في ضرورة معرفة تاريخ تطور علوم الحياة. وما هي مراحل تطورها وكم من مرحلة يمكن عدّها؟ وأين يمكن تعيين القطيعة أو الثورات؟ هل هناك منطق يتحكم في هذا التطور؟ وكون الكائن الحي لا

يوجد لوحده فهو يعيش ضمن مجموعة، يفرض هذا، النظر في منطق
إختلافهم أو تقاربهم، أي منطق العلاقات التي تجمعهم. وهي طريقة بها
تجنب التحليلات الجد محدودة، ونقل علوم الحياة إلى دائرة تفكير أكثر سعة،
أي إلى نظرية شاملة تحتوي كل هذه المباحث.¹

5-6- العالم الحي بين الظاهر والباطن

إن العالم الطبيعي البارح في نظر داغوني يستطيع إحداث ثورة في مجال
البيولوجيا بواسطة دقة ملاحظته الموجهة إلى الشكل أو المظهر - هذا الأخير الذي
يفضله الفيلسوف داغوني - دون اللجوء إلى التدخل في الكائن الحي والتجريب
عليه، ودون طلب المساعدة لا من الفيزيولوجي ولا من المتخصص في علم
التشريح.

إنه يستطيع إعادة بناء تاريخ الكائنات الحية، وتوضيح بنيتهم، وتشكلهم أو
تكوينهم، إنه يضع نفسه في الخارج وهذا يوضح جلياً كم كان المظهر أو الشكل
أو السطح الذي به يعبر الكائن الحي عن داخله مهم.² فقراءة الجسد أو الجسم،
تُظهر بأن هذا الأخير أي (السطح أو المظهر) أهم من العمق أو المضمون. وللتعبير
عن أهمية المظهر والجسد يستعمل الفيلسوف داغوني عبارة لفيلسوف الجسد
(الفيلسوف المضاد للبرغسونية مثلما يلقب) فاليري Paul Valery (1871-
1945م) وهي: "أن الجلد أعمق شيء في الإنسان Ce qu'il y a de plus profond
chez l'homme est la peau" فالأهم في الجسد يوجد في حدود ما هو مرئي،
وهو المعطى الترابطي الذي يجعل الفرد في علاقة مع المجتمع، فهو ليس معطى طبيعي
بل يكون دائماً نتيجة لعلاقاتنا مع الآخرين مثلنا. إنه معطى ثقافي أكثر منه طبيعي.
هذا الاهتمام بالجسد وبالظاهر أو السطح، جعل من فلسفة داغوني مؤسسة
متميزة عن فلسفة البيولوجيا، التي تهدف إلى تفضيل العمق. يقول في هذا الشأن:
"علينا أن لا نطيل الوقوف عند البيولوجيا، لأنها تفضل خرافة العمق وظلمات
الأحشاء." فالحياة بالنسبة للفيلسوف ليست كنز مخبأ، ولا توجد في الأعماق.

1 François Dagognet, L'homme maître de la vie? p. 5-7.

2 François Dagognet, faces, surfaces, interfaces, Librairie philosophique J.VRIN. Paris. 1982. p. 72.

إنها تُقرأ على الجسد، إنها كتابة ينبغي قراءتها وليس تحطيمها. فكلما كان الكائن الحي متطوراً، كلما كانت الحياة في الظاهر أو الخارج. هذا ما يفسر أهمية هذا الكتاب على مستوى الجلد الظاهر. وظيفة البيولوجيا الطبية هي قراءة الحي من خلال النظر إلى السطح، دون تفكيك الحياة.¹ يقول في هذا الشأن: "في النهاية يبدو بالنسبة لنا أن الكائن الحي هو رهان صراع بين الباطن والظاهر وبشكل أدق البيولوجيا وتطبيقاتها المختلفة، تخاطر بإخراج باطن الكائن الحي".²

من خلال التحليلات سالفة الذكر، يحاول داغوني أن يقدم لنا مفهومين للكائن الحي، ليس مفهومين علميين ولكن مفهومين فلسفيين. ذلك أن الوجود "البيولوجي" يطرح إشكالات، فهو من جهة موجود مادي ذو أجزاء مجتمعة. ومن جهة أخرى باعتباره يشكل وحدة كلية غير قابلة للقسم، نتيجة الارتباطات الآلية العفوية التي تخضع لقوانين مضبوطة. هذا الكائن الذي يتصّف بالتفرد أو التميّز داخلي وخارجي في آن واحد. في اعتقاد داغوني أننا لا ننتهي من دراسة المفارقات التي نعجز عن تسميتها والملائمة للجسم (العضوية) ذلك اللغز الكبير. لذا كل فلسفة تكون قد شعرت بهذا واستلهمت منه.

انه ينتمي للعلم الذي يحلله، أكثر مما وراء البيولوجيا La Métabiologie التي تهدف إلى فهمه (الكائن الحي). ويقصد بها هنا الفلسفة.³

إن عمل البيولوجي يكمن في الاهتمام بعلاقة أفراد العائلة الواحدة أو الفصيلة الواحدة، فيما بينهم وعملية التبادل بينهم. ولذا فإن المشاكل التي تحاول البيولوجيا معالجتها، ليست متعلقة بدراسة الأفراد كل على حدى بل ما يتعلق بتجمع الكل أو المجموعة، أي دراسة تعتمد على تصنيف الكائنات الحية La systématique.⁴ في حين أن الكائن الحي الإنسان على وجه الخصوص يشكل وحدة مستقلة، وهذا يجعل من دراسته أمراً يتطلب منهاجاً خاصاً، على الأقل يكون غير مماثل لمنهج البيولوجيا.

1 Robert Damien (Sous la Direction), François Dagognet, Médecin, Epistémologue, Philosophe, pp. 124-126.

2 Finalement, le vivant nous a semblé surtout l'enjeu d'un conflit entre l'intérieur et l'extérieur - François Dagognet, Le vivant, p. 188.

3 François Dagognet. Biologie. Clip Edition M-Editer. Cholet 2003.

4 François Dagognet, L'homme Maître de la vie, p. 116.

5-7- العالم الحي وتجاوز الزمان والمكان:

الكائن الحي، كائن متميز في نظر داغوني هو كائن حيوي، مادة أو هيولى قادرة على امتصاص في الوقت نفسه الزمان والمكان، تعديلهما، والسعي إلى تجاوزهما. مع الحي ندخل مجال التواصل أو الاتصال الفيزيائي، أين يكون اختبار ما وراء المادية. التفوق على المكان أمر لاشك فيه حين نعلم أن المادة تتصف بالتمدد، الانقسام، والتعدد.¹

فالمادة إذا تعرضت لصدمة تجعل من وحداتها أو مكوناتها تتفرق، عكس ذلك نجده لدى الكائن الحي، الذي تنماسك أعضاؤه في عمل متكامل، ومحاولا إزالة ما يعيقه. فطبيعة العضوية المكوّنة من عناصر تتصل ببعضها البعض، تجعل من الكائن الحي - على حد تعبير داغوني - شبيه بشبكة اتصال، يتم من خلالها تمرير عدة رسائل. وهذا ما يسمى بـ: *Macrophysiology* عمل الأعضاء المنظم (استجابة سريعة لكل موقف أو طارئ، تجنب العوائق، وغيرها من ردود الفعل). وبهذا الشكل تتجاوز العضوية المكان بفعل امتلاكها لوسائل الاتصال عن بعد.²

يقدم لنا فرانسوا داغوني مثالا في هذا الصدد، حول الأعمال التي قام بها العالم الفيزيولوجي الروسي بافلوف *Ivan Pavlov* (1849-1939م) التي تدل على الانسجام، والاتصال بين الخلايا العصبية. فالمنعكس الشرطي، يُعرف من جهة بالاتساع وفي الوقت نفسه بالتجميع. الزمان والمكان تم التحكم فيهما، وتم القضاء على تأثيرهما المتمثل في التفرقة. إنه ليس تفوق نهائي للكائن الحي على الزمان والمكان. ولكنه بداية فجر جديد *Conscientiel*³

إن العضوية في نظر الفيلسوف لا تقف ضد الزمان بل تمتصه، وتحتفظ به، وبالتالي تغلب عليه، من خلال صورتها المبيدة. وينظر إلى الكائن الحي على أنه ذاكرة قصيرة (مراحل تطور الكائن الحي منذ البويضة حتى، اكتمال نموه، أي إلى سن الرشد) يلخص مراحل تطور الكائنات الحية، ويتولى دراسة هذه الظواهر علم النسالة *Phylogenèse* (مبحث تكون الأنسال وتطورها). فالجسم الإنساني يمثل

1 François Dagognet, Le vivant, p. 65.

2 Ibid, p. 67.

3 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, p. 245.

مخزن أو مجموعة الرواسب، تتمثل فيه، مظاهر التطور التي تمر بها كل الكائنات الحية. فالجنين، يكون له شكل السمكة، في الأول ثم يتحول إلى برمائي. فالمسّن يحتفظ دائما بالعلامات التي تتمثل في انتماءاته القديمة أو السابقة. فالإنسان في أعلى السلم، أو أعلى درجات التطور، تتمثل فيه كل هذه الكائنات ويحتويها.¹ إن جوهر الحياة، يحاول دائما التخلص من الحدود المزدوجة الزمكانية. إنه يحاول التحرر من المادة التي تعتمد على الارتداد. إن حريتنا، في نظر داغوني تتحلى أكثر في بناياتنا الجسمية التي تحاول أن تحطم الزمان والمكان في آن واحدة. وهذا ما تعمل عليه العضوية. يعطي الفيلسوف مثالا عن الخشب الذي بواسطته نصنع السكر والخل، لكن الخشب لا يحمل لا هذا ولا ذاك. إن الكائن الحي يتجاوز المادة الخالصة لكن دون التنكر لها.²

فمن جهة تنفر هذه العضوية من مصير يريد تقييدها، وإدخالها في لعبة وظائف أحادية التكافؤ. ومن جهة أخرى، لا يستسلم الكائن الحي خاصة منه الإنسان لمن يريد إخضاعه لنظام معين. فهو يثور، ليس مثل الإنسان الفظ، البليد، البدائي، ولكن كإنسان متحرر أصيل وليس تابع كالفرع، فهو في نفس الوقت ساكن ومتحرك، إنه يقوم على قاعدتين (رجلين) مجاهلها ضيق، ولو كان أكثر سكونا، لما كان بمقدوره الحركة بهذه الرشاقة والخفة. ولو لم يثبت قدميه على الأرض، لفقد توازنه.

إن الحيوان بالرغم من أنه يقوم على أربع وهو في أغلب الأحيان أسرع من الإنسان، وأكثر توازن منه ولكن لم يبرح الأرض ولم يتركها مثله.³ إن الزمان والمكان يعملان على تفكيك الإنسان. لكن الإنسان كوّن نفسه بعناية شيئا فشيئا ضد التجزئة أو التقطيع الذي يهدده.⁴

إن الإنسان يبني نفسه كذلك، سواء من الناحية المورفولوجية Morphologique (الشكل الخارجي للإنسان)، كالوقوف على رجلين، الجمجمة، انسجام حركة

1 François Dagognet, Le vivant. pp. 67.68.

2 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, p. 245.

3 F. Dagognet, Face, Surface, Interface, Librairie philosophique J.Vrin, 1982, p. 87.

4 L'homme s'est constitué laborieusement peu à peu contre le morcellement qui le menaçait.- François Dagognet, Face, Surface, Interface, p. 205.

إصبع الإبهام مقابل الأصابع الأخرى. أو من الناحية الاجتماعية. كاللغة، والوسائل، والقوانين. إنه الإنسان، يغير كل شيء فيه، سلوكه، حاجاته، قدراته... إلخ.¹ إن الإنسان المعاصر في نظر داغوني لا يكفي بإعادة خلق الكائن الحي عن طريق التقنيات البيولوجية Biotechnologie فحسب، بل أنه يركب المواد، ويضع أخرى لم تكن موجودة من قبل.

يرى الفيلسوف داغوني أن الكائن الحي غذى الخرافات والأساطير، إنه رمزي. رمز لكل من يتطور ويتجدد. إننا نستعين به ونرجع إليه، إلى عكس ما يُكونه. بهذا يكون الإنسان نتيجة حتميتين: الاستمرار والتجديد. إمكانيتان متناقضتان إن لم ندرك العلاقة بينهما (العلاقة الجنسية تضمن الاستمرار).²

6- في البيوأطيقا La bioéthique :

إذا كانت البيوأطيقا قد ظهرت في أول الأمر كموقع اجتمع فيه العلماء ورجال الدين، فإنها سرعان ما تحولت إلى مؤسسة هم ليس فقط رجال القانون فحسب، بل كذلك الفلاسفة. وهذا يؤدي إلى التأثير في طريقة التعامل مع القضايا المختلف فيها، في صورتين. الأولى أهمية وألوية التفكير الموضوعي والإستنتاجي هذه الصورية التي كانت تميز التقاليد الفلسفية الأمريكية، وهذه المقاربة قامت عليها المناهج الأخلاقية المقترحة في حل الاختلافات. أما الثانية فالدافع هنا يتعلق بالطبيعة الشككية التي تميز البيوأطيقا. إن مشاركة الفلاسفة يسمح من دون شك لهذه الأخيرة من إدراك هدفها الذي كانت تصبو إليه منذ البداية ولم يكن في مقدورها التعبير عنه بوضوح، وهو أنها (أي البيوأطيقا)، نشأت من رفضها للأخلاق الدينية التعصبية. لقد كتب دانيال كلهان سنة 1993 يقول "أول شيء يجب على كل شخص يشارك في البيوأطيقا هو وضع الدين جانبا".³ وهذا ما يبرز من دون شك اختلاف مفهوم البيوأطيقا عن مفهوم الدين.

1 François Dagognet, Nature, p. 157.

2 François Dagognet, Le vivant, pp. 185. 186.

3 Hubert Doucet, Religiologique, Religion et Bioéthique, Réflexion sur leur relation Daniel Callahan, Why America Accepted Bioethics, The hastings center report, 23 november. December, 1993-1996.

<http://www.religiologiques.uqam.ca/no13/13a07d.html>. 30/03/2012

6-1- مفهوم البيوايطيقا

أثار التطور العلمي والتكنولوجي، في جميع المجالات خاصة منها البيولوجية والطبية، تساؤلات فلسفية حول القيمة الأخلاقية للتقنيات الطبية، دفعهم إلى وضع قواعد أخلاقية تقترب أكثر من الواقع، تعمل على حل المشكلات التي يواجهها المجتمع. وقد أطلق على المهتمين بهذا المجال اسم "الفلاسفة الأخلاقيين" Philosophes Moralistes يترب عن هذا، ظهور الأخلاق بمظهر جديد وبطبيعة جديدة من خلال اتصالها بالواقع جعل منها أخلاقا عملية L'éthique Appliquée.

كانت دعوة بعض الفلاسفة والعلماء إلى إخضاع العلوم ومنتجاته للقيم والمعايير الأخلاقية، مظهرا من مظاهر "عودة الأخلاق" على حد تعبير محمد عابد الجابري، فالتساؤلات ذات الطابع الأخلاقي، المتولدة عن الإحراج والتحدي الناتجين عن ذلك التطور المذهل الذي شهده العلم في الآونة الأخيرة هو دليل على ذلك. ويبدو أن ما حصل هو في الحقيقة عكس ما كان حاصلا في القرن الماضي، حين كانت بعض النزعات في أوروبا تنادي بتأسيس الأخلاق على العلم. وذلك من خلال إثارتها لمشكلة قديمة، وهي "مشكلة أساس الأخلاق"، ومحاولة الإجابة عن السؤال: علام تستند القيم الأخلاقية في مشروعيتها؟.

إن المقصود بالأخلاق هنا ليست تلك العادات والأعراف أو ما يصدر عن الطبيعة البشرية بل المقصود بها هنا الخير والشر، وما يتفرع عنهما من قيم تشكل الضمير الخلقى الفردي أو الجمعي.¹ ما يهمنا هنا هو أن الأخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة، بل كانت في مرحلة معينة تعني إحداها الأخرى. حتى أن الفيلسوف هو الحكيم والحكمة قيمة أخلاقية، وهي خير.

لقد اتسع مفهوم الأخلاق بحيث أصبحت لا تستند إلى دعامة صورية بل غدت إرشادا أو اختيارا معززا بالواقع وتتعلق أكثر بالعلوم.² لقد بدأ التساؤل فيما

1 محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2003م، ص ص 37-39.

2 ح. ب. غريس، طبيعة الميتافيزيقا، ترجمة، كريم متى، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981م، ص 120.

إذا كان العلم مؤسسة تعمل لصالح الفرد والمجتمع. أم يحمل تأثيراً سلبياً على حياة ومستقبل الإنسان ومن هذه التساؤلات، نشأ نوعان من الأخلاق: أخلاق الثقة وأخلاق الخوف.

أما أخلاق الثقة، فهي ناتجة عن تطور العلم الذي يقدم للإنسان في كل مرة مختلف الوسائل التي تخفف عنه متاعب الحياة، والأكثر من هذا، الارتقاء به إلى المستوى الحضاري، وبالتالي تخليصه من الوحشية والهمجية التي كان يتصف بها. أما أخلاق الخوف، فهي ناتجة عن الآثار السلبية التي يمكن أن يحدنها التطور العلمي، والأكثر تأثيراً منها البيولوجي والطبي. إن العالم منشغل بالتقنية وبتطبيقاته، وهذا يجعل منه قليل التساؤل حول ما يمكن أن ينجم في المستقبل عن القرارات التي يتخذها. إنه متفوق في مجال القضايا التي تحتاج إلى السرعة في الإنجاز، وليس في مجال نظرية القيم نفسها، حتى تكون له لغة أكثر فلسفية.

في هذا الصدد يعتقد الفيلسوف داغوني أن للفلسفة، اليوم أهمية خاصة أكثر من أي وقت مضى. لأنها تهتم بالمستقبل، تهتم بما تعده العلوم. وهذا يصدق أكثر على البيولوجيا، أين نجد القلق الأكثر، من أي ميدان آخر. إن العالم لا يستطيع تقرير ما ينبغي فعله، أو ما لا ينبغي، فهو لا يختار في مجال القيم. إنها مهمة الفيلسوف المتمثلة في صنع نوع من التفكير حول البيولوجيا Une Bio réflexion، أو بسط نوع من النفوذ خاص بالبيولوجيا Un Biopouvoir التي تخبرنا بما هو مسموح به، وبما هو غير مسموح. إن مبدأ الاحتياط له قيمة في الفلسفة، في مجال الحياة.

ولذا نجد من أهم المجالات التي أثرت فيها هذه التساؤلات. مجال البيولوجيا والطب لما لهما من تأثير على حياة الفرد والمجتمع من جهة، والمفاهيم التي تقدمها حول الإنسان والحياة والموت من جهة أخرى. وهي مفاهيم كانت ولا تزال تشكل محور نقاش فلسفي حاد. ولعل من بين هذه المفاهيم الجديدة، تلك التي تتعلق البيوايثيقا. أو ما يطلق عليه في اللغة الفرنسية لفظي BIO-ETHIQUE.

كلمة Bioéthique كلمة مولدة (جديدة) استعملت لأول مرة في سنة 1970م من طرف الطبيب الأمريكي المختص في مرض السرطان فان رانسيلر بوتر

Bioethics, the Science of Survival Van Rensselaer Potter في مقالة بعنوان Bioethics bridge to the future وأعاد الحديث عنها في كتابه البيوأطيقا جسر إلى المستقبل. فهو لا ينظر إلى البيوأطيقا على أنها أخلاق الطب، أو على أنها أخلاق البيولوجيا، ولكنها بمثابة أخلاق تأخذ بعين الاعتبار الارتباطات أو العلاقات الموجودة بين الكائنات الحية.

إن كلمة البيوأطيقا تعني اليوم، فضاء متميز للنقاش الأخلاقي يضمّ كل الشرائح الاجتماعية من علماء، وفلاسفة، ومتدينين، واجتماعيين، ومشرعين، وسياسيين وحتى الرأي العام. حول توجهات البحوث الطبية والتطبيقات العلاجية التابعة لها. هذا الفضاء للنقاش يكون قد شجع على بروز مجال معرفي، تتداخل فيه مختلف النشاطات والذهنيات، وهو دلالة على تعقيد المسائل المطروحة في هذا الصدد. كما أنه تسبب في وضع مجموعة من الحدود والقوانين التي تسمح بتنظيم الممارسة الطبية والعلمية بشكل عام، ولما لا تكون واحدة من رهانات الفلسفة القادمة.¹ فكيف ما كانت معاني البيوأطيقا، فإن التفكير في مجال البيولوجيا، كثيرا ما يصطدم بتنوع القيم التي تميز المجتمعات ذات القيم المتنوعة.²

6-2- ضرورة التقييم الفلسفي والأخلاقي للتطبيقات العلمية:

من بين الفلاسفة الذين شاركوا في النقاش الفلسفي حول المشكلات التي تثيرها التطبيقات العلمية، بشكل عام والتقنيات الطبية بشكل خاص، الإبيستيمولوجي داغوني الذي يعتقد بأن الحل لهذا المشكل لا يخص الأخلاقيين ولا المشرّعين والحقوقيين ولا حتى البيولوجيا الطبية نفسها. حيث يقول: "إننا نعتقد بالفعل، أن في استطاعة الفيلسوف بل ينبغي عليه أن يأخذ هذا الدور. حتى يمزق هذه الذرائع، ويعيد النظر في نتائج هذه التطبيقات."³

1 محمد جديدي، البيوأطيقا ورهانات الفلسفة القادمة، محاضرة ألقية خلال الملتقى الدولي الثالث للفلسفة، المنعقد بالمكتبة الوطنية، الجزائر العاصمة، يومي 25-26/أفريل/2007م

2 Dominique Lecourt, (Sous la direction), Dictionnaire de la pensée médicale, pp. 158-161.

3 Nous pensons justement que le philosophe peut et doit ici se placer, afin de déchirer les alibis et d'exiger au moins la mise a jour des implications de telle ou telle pratique. François Dagognet, Le vivant, p. 164.

يبدو أن كل المواقف أتت لكي تؤكد من جديد قيمة الإنسان. وبالتالي تحكم على التقنية بشكل عام والتقنيات الطبية بشكل خاص، على أنها تمس بالكرامة الإنسانية، ولا تحترم أبعاد الإنسان. وهذا ما يبرّر من دون شك الثورة عليها من خلال التساؤلات. يقدم الفيلسوف انتقادين للمسائل الأساسية التي تقدمها البيوأطيقا فيما يخص بعض النقاط. بحيث يرى أن ما تحسبه البيوأطيقا مسائل جديدة هو في الحقيقة كان مطروحا في تاريخ العلوم الطبية البيولوجية. وفي هذه الحالة لو حددنا مشروعية البيوأطيقا بمسألة التجريب الطبي، لأمكن القول هنا أن الأمر يتعلق بمشكلة قديمة. الدليل أن الفيلسوف داغوي في حد ذاته كان يهتم بمسألة التجريب الطبي قبل ظهور مصطلح البيوأطيقا سنة 1960م في مقال (التجريب الطبي العلاجي). لأن التجريب على الإنسان في نظره يُوضع دائما في إطار التطبيقات العلاجية. بما في ذلك حتى الصعوبات التي تحول دون نجاعتها.

أما إذا ربطنا البيوأطيقا، بظهور مشاكل أخلاقية، لها علاقة بالطبيب. تكون المفاهيم مثل، احترام الحياة أو الأسرار الطبية، قد تم علاجها منذ أمد بعيد، من طرف "علم الواجبات الطبية La Déontologie. وفي هذه الحالة لا ينبغي العودة إليها وكأنها مبادئ مقدسة، فطبيعتها المجردة تجعل منها غير نافعة (غير فعالة)، أو عقيمة، وفرصة لتبرئة الذمة¹ La Casuistique وهذا ما يبرّر عدم فاعلية مبدأ احترام الحياة، الذي كان واضحا، قبل ظهور البيولوجيا المعاصرة.

ينتهي داغوي إلى الاعتقاد أنه من السذاجة القول بإمكانية إلغاء أو القضاء على المخاطر الطبية بشكل تام، فالذي يساهم في البحث العلمي خاصة البيولوجي، لا يمكنه تجنب بشكل مطلق النتائج ذات التأثير المتأخر وغير المنتظرة، أو التي لا نتمناها، وبالتالي يُعتقد بأننا نعلم أنه عاجلا أم آجلا نتعدى الحدود. وعليه يدعو

1 خِلَاقَة (تخليق، علم الخُلُق) Casuistique. درس أحوال الظمير أي المسائل التفصيلية الناجمة عن تطبيق أحكام أخلاقية على كل ظرف خاص (فتاوي الرواقين، الأخلاقيين المسيحيين، كانط) وبما أن المفتين كانوا من اللاهوتيين، فإن الكلمة تقال بوجه خاص على علم الأخلاق في علاقته بالدين. تستعمل غالبا بمعنى ازدرائي لأن الخِلاقيين مُتهمون بالتحايل والتوصل إلى تبرير أي شيء، بحيل منطقية.

أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل، ج1، منشورات عويدات. بيروت لبنان. ط2. 2001م، ص 150.

إلى إقامة حاجز يمنع هذه المشاريع الخطيرة، كما يدعو إلى إعادة إقامة فلسفة البيولوجيا، في صميم البيولوجيا نفسها.¹ وبالتالي الضرورة المستعجلة إلى إعادة مزوجة الأخلاق والبيولوجيا.

إن هذه الدعوة تثبت من دون شك تأكيد الفيلسوف على وضع إطار أخلاقي منظم للبحوث البيولوجية، والمتمثل في فلسفة البيولوجيا. ويكون بذلك قد وضع مفهوما جديدا للبيوطيقا.

فالفيلسوف في نظر داغوني لا يستطيع حل هذا المشكل فحسب، بل يستطيع المشاركة في تشكيل الوعي حول ما توصلت إليه العلوم من نتائج باهرة. فالأمر يتعلق بوضع حد والتشكيك في بعض المحاولات التي تهدف إلى الخرق والتعدي على الحياة. في الحقيقة كما يرى الفيلسوف، أن الآثار الإيجابية التي نخبها بسرعة (عاجلا)، تتحول إلى أخطار (آجلا).²

إن الفلسفة اليوم غير واضحة، وتعاني أكثر خاصة في مجال الطب والبيولوجيا وفي هذا الصدد، يعطي داغوني مثالا لبيان هذه الصعوبة بطرحه لهذا السؤال: لماذا نلجأ إلى الإجهاض؟ الإجهاض عملية قتل، قتل جنين. الطبيب يبرّر ذلك، إما بقوله أن الجنين محكوم عليه بالموت بعد الولادة. ومن الأفضل حسم الأمور من الأول. أو يبرر ذلك بأن الجنين ينمو نمواً غير عادي، كأن لا يمتلك ذراعين مثلاً.

ولكن كيف لو كان الجنين ينقصه ذراعاً واحداً؟ هنا، علينا أن ندرك أن وضع الحدود، لتعيين ما لا يطاق، وما يمكن تحمله.

هذه مهمة الفيلسوف، الذي عليه يتوقف المستقبل. يقول داغوني: "يوم دخلت البيولوجيا حرم الحياة أصبحت تثير تساؤلات أخلاقية. فالمشكلة الأخلاقية توجد تماماً في قلب البيولوجيا المعاصرة."³ هذا يوضح من دون شك أن ظهور البيوطيقا يرتبط بالتطورات التي شهدتها البيولوجيا المعاصرة.

كما يدعو الفيلسوف داغوني إلى تدخل الدولة التي تحصر على تنفيذ كل الأحكام والقرارات المتعلقة بالبيوطيقا، أو ما يسمى بإقامة سياسة بيولوجية

1 François Dagonet, Le vivant, p. 159.

2 Ibid, p. 170.

3 La question morale se trouve bien au cœur de la biologie moderne- François Dagonet, Le vivant, p. 159.

Bio politique وهي فكرة أشار إليها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984م). سنة 1976م في كتابه "تاريخ الجنس" Histoire de la sexualité. أين يضع توجيه الحياة وتنظيمها، في صميم السياسة العصرية الغربية. يقول ميشال فوكو: "لأول مرة في التاريخ، من دون شك، يُفكر البيولوجي في إطار سياسي."¹

إن السياسة وتدخل الدولة في المجال البيولوجي وفي توجيه الحياة، له أهمية قصوى يمكن توضيحها من خلال موقف دومنيك لوكور في معجمه، Dictionnaire de la pensée Médicale والذي يعتبر توضيحا لكيفية تحول الحياة إلى رهان أساسي في نشاط السياسيين، وخاصة في التصور السياسي لها، سواء في معالجة المواطنين أو الأفراد كحالات خاصة.²

ينتهي الفيلسوف إلى أن هناك مبدآن لا يقبلان النقاش في نظر الفيلسوف، أولا: أن منع تجريب الإنسان على الإنسان، وحمايته من كل ما يمكن أن يتلف أساسه البيولوجي، حتى في حالة التجارب من أجل أهداف علمية. أو لأغراض علاجية، وذلك بالدفاع عنه ضد كل المخاطر التي تهدده، خاصة التي تتعلق بالتجارب المباشرة عليه. ثانيا: علينا أن نحافظ على إرث الحياة، ورفض كل ما من شأنه أن ينقص من قيمتها. والأكثر من ذلك حماية الكائنات الحية من حيوانات ونباتات مهددة، وعدم إتلافها من غير فائدة. باختصار حماية الإنسان وحماية مصلحته. وبعبارة أخرى، حماية الكائن الحي خاصة الإنسان والطبيعة. فحماية الحياة الإنسانية لا تكون إلا في الالتقاء لهذين الشرطين. في الوقت نفسه، شخصية الموضوع، وتوازنه البيولوجي الجوهري.³ ومن هنا لا مانع من توظيف التقنيات الطبية

ومحاولة تغيير الحياة، والتحكم فيها. فبواسطة علم الزراعة، يمكن التغيير في النبات، ويعطي الفيلسوف مثال عن أعمال العالم Norman Borlaug الذي نال جائزة نوبل للسلام، نتيجة بحوثه حول القمح، التي سمحت له بجعل القمح اللين

1 Dominique Lecourt (Sous la direction), Dictionnaire de la pensée médicale, p. 177

2 Ibid, p. 178.

3 Ibid, p. 158.

أكثر صلابة. تحويل الكائن الحي بواسطة الزراعة يبدو في نظر الفيلسوف أسمى أشكال الإبداع الفني. فإلى جانب تحويل الكائن الحي وتغييره، يمكن كذلك - ومثلما يحصل في مجال طب الحيوان - صناعة كائنات حية جديدة.¹

خاتمة:

إن الفيلسوف داغوني من الفلاسفة الذين يمكن الاستعانة بهم في فهم قضايا العالم المعاصر. مظاهره الجديدة، ومفاهيمه المركبة، وفلسفته تعبير عن وظيفة الفلسفة اليوم. يقول عنه أستاذه الفيلسوف والمورخ للعلم جورج كانغيلهم: "إن أعمال داغوني تمثل مساهمة فعالة في إعادة تشكيل ما هو آت. نحن بحاجة إلى التعلم منه كيف أصبح لغز الباطن واضح، ليس بواسطة إخراجه، بل بواسطة إزالة طيّات الظاهر أو السطح."

إن فلسفة داغوني المرتبطة بالواقع، توسعت شيئا فشيئا حتى شملت المسائل المتعلقة بالبيولوجيا والطب، كما عمل على تحليل العالم المعاصر بكل أبعاده وإفرازاته خاصة منها التقنيات العلمية، وإجراءاته الإدارية والقانونية، وكذا إبداعاته الفنية. ولذا كان من الصعب تصنيف الفيلسوف بشكل واضح، فهو مثلما عبر عنه البعض يُفلت من التصنيف بالرغم من أنه فيلسوف التصنيف.

تقوم فلسفة داغوني على رفض النظرة الثنائية كالقول بالجوهر والعرض، والظاهر والباطن، المادة والصورة، ففي نظره لا يُدرك الشيء إلا في كليته ووحدته، ولذا ينتقد البيولوجيا والفيزيولوجيا لأنها عملت منذ ظهورها وتطورها على تفكيك الكائن الحي - الإنسان على وجه الخصوص - قصد فهمه أكثر، وهو أمر لم تستطع بلوغه. ثم أن القول بالثنائية، يبعد الفيلسوف عن الحقيقة، لأن العمق ليس محل اتفاق فهو وهم يتصف بالغموض يتوقف على خيال الفيلسوف ولا يمثل الواقع. ولذا كان السطح أو الظاهر، أهم شيء بالنسبة لـ داغوني. على الفلسفة أن تهتم بالواقع والابتعاد عن الميتافيزيقا بالمفهوم الكلاسيكي أي تلك المزوجة بالخيال والعاطفة وهو هذا يدعو إلى ميتافيزيقا جديدة.

Robert Damien (Sous la direction), François Dagognet, Médecin-Philosophe- épistémologue, pp. 116-118. 1

من جهة أخرى تشترك هذه الفلسفات القديمة كلها في فكرة رئيسية، وهي احترام وإجلال الطبيعة. وهو أمر يعترض عليه الفيلسوف بشدة لأنه لا يرى في الطبيعة إلا كائنا ناقصا، همجيا، قاسيا تسوده الفوضى، الطبيعة تحتاج إلى من يوجهها. هذا التصور للطبيعة يرر به داغوني مشروعية تدخل الإنسان بكل ما أوتي من قوة وعلم وتقنية لتوجيه وإعادة تشكيل الطبيعة والتي من خلالها تبرز قيمته وقدراته الإبداعية. بالنسبة للفيلسوف فإن إخضاع وتطويع الإنسان للطبيعة هو أسوأ استلاب وأقبح عبودية.

وما دام كل شيء مصنع بأيدي الإنسان فإذن، ليس هناك شيء اسمه طبيعة، وبالتالي فإن الثقافي في نظر الفيلسوف ينبغي أن يكون في شكل مُقاوم للطبيعة. هذه الفكرة سوف يجعل منها مبدأ لفكرة أعم وهي الأساس في فلسفته، وتمثل في اعتبار الإنسان سيد الحياة ما دامت الحياة هي المحبر الأول للطبيعة *La vie, est le premier laboratoire de la nature*.

إن الفكرة التي توصل إليها داغوني لم تكن من العدم، فقد حاول أن يوضح لنا وظيفة الفلسفة اليوم، وذلك من خلال رفض فكرة أن الفلسفة حبيسة التاريخ، بل أنها تتطور بتطوره، ولذا نجده يرفض مفهوم المرجع ويؤمن بالإبداع. إن الفلسفة في نظر داغوني لا تستطيع أن تغذى من نفسها، ولكن، عليها أن تدخل مدرسة العلوم، وأن تفتح على المعارف والآداب الأخرى، فوظيفتها ثورية. لأنها تهتم بالمستقبل، تهتم بما تعده العلوم. وهذا يصدق أكثر على البيولوجيا والطب أين نجد القلق الأكثر، نظرا لطبيعة المشكلات التي تطرحها والتي لا نجد لها ردا إلا من خلال التفكير الفلسفي.

تعتبر التطورات التي شهدتها علوم الحياة والعلوم الطبية، هي في نظر داغوني سببا في إحياء الفلسفة، بحيث أصبح لها دور فعال في المجتمع، مثلها مثل بقية العلوم أي أصبحت قادرة على وضع نظريات أخلاقية ذات طابع تطبيقي (أخلاق عملية)، وكل هذا يدخل ضمن النظرة الجديدة إلى العلاقة بين العلم والفلسفة.

وما دام الطب في نظر داغوني هو أقرب العلوم إلى الفلسفة، فإن منه يمكن للفيلسوف أن يلج إلى مشكلات أنطولوجية، كالمرض والمعاناة المرضية المعيشية وإلى مشكلات أخلاقية تتعلق بالممارسة الطبية، قواعدها وحدودها (البيوأطيقا). ثم

إلى مشكلات اجتماعية ترتبط بالممارسة البيروقراطية للمؤسسات الطبية. انتهى هذا التصور بالفيلسوف إلى تصنيف الطب ضمن العلوم الإنسانية. من كل هذا استطاع داغوني أن يثبت أن للطب ابستمولوجيا خاصة به متميزة عن تلك المتعلقة بالبيولوجيا. إنها صورة جديدة للعلاقة بين الفلسفة والعلوم خاصة منها الطب والبيولوجيا.

إن ارتباط الفلسفة بالطب والبيولوجيا يمكن رده بشكل عام، إلى الاهتمام المشترك بموضوع الحياة والكائن الحي عموماً، وهذا الأخير في نظر داغوني ينبغي أن يكون من اهتمامات الفيلسوف. فهو يشكل وحدة كلية مستقلة غير قابلة للقسمة، إلى جانب ذلك، فهو مادي (هيولي)، مادة قادرة على امتصاص في الوقت نفسه الزمان والمكان. أي قادرة على الإفلات من الحدود الزمكانية هو كائن في آخر المطاف، قادر على إعادة خلق كائن حي أو الحياة، وذلك بتوظيف مختلف التقنيات العلمية البيولوجية والطبية، فهو يركب المواد ويضيف أخرى لم تكن موجودة من قبل. إن التقنية تمكن الإنسان من تصحيح الأخطاء التي ترتكبها الطبيعة من تشويه ونقص، كما تمكنه من التدخل في الحياة وتوجيهها.

تستند فلسفة داغوني إلى الاعتقاد بأن الإنسان سيد الحياة، ويمكن أن يكون هو الضحية. بهذا الشكل يدعو، إلى التوجيه العقلاني للتقنيات الطبية حتى ينقص من درجة التشاؤم والمعارضة لها. فإذا كان القليل من التقنية له تأثيرات سلبية فإن الكثير منها يسمح بمحاربتها.

وبهذا يرفض أن تكون البيواطيقا عائقا في وجه التطور التقني الطبي والبيولوجي. من خلال وضع تصور جديد واقعي لها، بعيد عن الاعتبارات الدينية أو العرقية. كل هذا يجعل من الفيلسوف داغوني، فيلسوف أخلاقي لكن ليس بالمفهوم الكلاسيكي، وإنما أخلاق عملية مرتبة بالواقع ومسايرة لواقع التقدم العلمي بصورة كبيرة وهو ما يعطيها قيمة إضافية أو بعدا آخر في توجهها المستقبلي صوب إثارة السؤال الفلسفي الأخلاقي إزاء ما تفرزه حقائق علوم الحياة والطب بشكل رئيسي.

إن ربط الفلسفة بالعلوم أضحى من الأمور التي ينبغي السعي إلى تحقيقها خاصة في وقتنا الحالي، لأن التطور السريع، الذي تشهده العلوم اليوم بحاجة إلى

ضابط، وعلى الفلسفة أن تعنى بهذا الدور، يقول داغوني: "إننا نعتقد بالفعل، أن في استطاعة الفيلسوف بل ينبغي عليه أن يأخذ هذا الدور. حتى يمزق هذه الذرائع، ويعيد النظر في نتائج هذه التطبيقات." وعليه فإن التفكير في دمج هذه المباحث الجديدة في برامج التعليم خاصة العالي منه (الجامعي) أصبح من الضروري. بما كان، وهذا ينطبق على معاهد الطب والبيولوجيا لما لها من أهمية في حياة الفرد والجماعة.

يورغن ھابرماس

(...-1929)

يورغن هابرماس Jorgen Habermas

(1929-...)

الناصر عبد اللاوي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

تونس

مقدمة:

تكمن أهمية فلسفة هابرماس في رسم ملامح جديدة في تعامله مع هذا العصر. حيث حرص على ضبط مدونة فلسفية ترسخ فلسفة تواصلية وتحقيق إتيقا التفاهم وذلك في إطار ما يسمى بالنقاش العمومي باعتباره سندا أساسيا في بناء الفلسفة المعاصرة. إن هذا التوصيف الفلسفي يستدعي منا وجوبا أن نتساءل عن نشأة الفيلسوف الألماني هابرماس وتجربته الفكرية ويعد أحد رواد الفكر الفلسفي وهو ألماني النسب تواصلية النزعة. ولد في (18-06-1929) بمدينة دسلدورف وقد تربى في أسرة بروتستانتية، درس في جامعات جوتنجن (1949-1950) وتحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بون سنة 1954 وأطروحته تحت عنوان "المطلق والتاريخ؛ حول التناقض في فكر شلينغ" "يعتبر من أهم الفلاسفة في عالمنا المعاصر".¹ واهتم أساسا بالفلسفة السياسية ومقاربات علم الاجتماع وكل الشأن

1 أصبح أستاذاً في جامعة سنة ب1961بيورق. واقترح كأستاذ (بدون كرسي) للفلسفة في جامعة هيدلبيرج وتولي كرسي هوركهائمر في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع. وقد تسلم بعد ذلك منصب مدير معهد ماكس بلانك Max Planck Institute في فرانكفورت ومديراً لمعهد البحث الاجتماعي وصولاً إلى سنة تقاعد من فرانكفورت في العام 1993. وهو ناشط على الساحة الفكرية ومن بين المقاربات التي طرحها الدفاع عن الدور العام للدين في السياق العلماني. وقد تخرج على يديه من أكبر منظري الفكر الفلسفي وعلوم الإنسانيات المعاصرة ونخص بالذكر المنظر الاجتماعي يوهان ارناسون وعالم الاجتماع السياسي كلوس أوف، منظر التطور الاجتماعي كلاوس إيدر وهانس جوناكس، توماس مكارثي، جيرمي والفيلسوف اكسل هونيث المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي.

العمومي تفعيلا ونقاشا وهو ينتمي لجماعة علمية وأحد منظريها وهي مدرسة فرانكفورت النقدية وهو غزير الكتابة¹ في قضايا فلسفية وسياسية راهنة ومن بين ما عرف به هي نظرية الفعل التواصلي.

وقد فاقت شهرته كل حدود العالم. فهذه الشهرة جعلته معروفا أكثر من الرعيل الأول من ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية الذين أسسوا مدرسة فرانكفورت

ومن بين روادها هوركهايمر، أدورنو، ماركوزه، إريك فروم. ولكن رغم ما نعرف على هؤلاء الفلاسفة غير أن هابرماس هو الفيلسوف الوحيد الذي اكتسح صيته المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا والاتحاد الأوروبي بإعتباره "فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة" على حد عبارة وزير الخارجية الألماني يوشكا فيشر، وهو الذي عاشر كل مفكري الغرب المعاصرين وفتح نقاش جدي معهم وضدهم

قد سمي هابرماس الوريث الشرعي لكانط ومدرسة فرانكفورت وهو الذي دافع عن الحداثة باعتبارها مشروعا لم يكتمل بعد. مما جعله ينقد القائلين بتجاوز الفكر الحداثي أو ما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة ومن بينهم تنشيه وكل تلامذته دولوز في الاختلاف وفوكو في الأركيولوجيا وداريدا في التفكيك. وقد تجاوز هابرماس النزعة التشاؤمية التي طبعت مشاغل مفكري مدرسة فرانكفورت وروادها الأولين.

1 التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية (1962) النظرية والممارسة (1963) منطق العلوم الاجتماعية (1967)

نحو مجتمع عقلاني (1967) التكنولوجيا والعلم كأيديولوجية (1968) المعرفة والمصالح البشرية (1968) "الهوية الاجتماعية" (1974) التواصل وتطور المجتمع (1976) برامجيات التفاعل الاجتماعي (1976) نظرية الفعل التواصلي (1981) الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983) لمحات فلسفية - سياسية (1983) الخطاب الفلسفي للحداثة (1985) المحافظة الجديدة (1985) تفكير ما بعد الميتافيزيقا (1988) النظرية والممارسة (1991) بين الحقائق والمعايير: مساهمات لنظرية جدل القانون والديمقراطية (1992) برامجيات التواصل (1992) تضمين الآخرين (1996) جمهورية برلين (1997)، مجموعة مقابلات مع هابرماس العقلانية والدين (1998) الحقيقة والتبرير (1998) مستقبل الطبيعة البشرية (2003) أوروبا القديمة، أوروبا الجديدة، قلب أوروبا (2005) الغرب المنقسم (2006) جدل العلمانية (2007)

منهجه وتوجهه الفكري:

وإذا كان هابرماس من منظري التوجه النقدي فإنه حرص على تجاوز النمطية السائدة في عصره حيث إستبدل النقد الذاتي في صيغته الكانطية وعرضه بإعادة البناء لمسائل اللغة والهوية وعموما مايسمى "البنى المعيارية" وهي مقارنة استمدها من قلب النموذج الماركسي حيث أعاد تفعيل البنية الإيتيقة باعتبارها طاقة لم تستنفذ بعد. يعتبر المنهج الذي سلكه في كل أعماله بناء ونسق يجد حضوره فيما يسميه "الممارسة والنظرية". ومع كل ذلك فهو عقلاني النزعة وقد رسخ الفكر الإيتيقي قصد إعادة منزلة العقل التنويري لحراك الفكري وحيويته، وقد تراوحت توجهاته الفلسفية بين الأخلاق والقانون مروراً بملايسات الحدائنة وتفعيل وجهة العقل التواصل في إطار تجاوري لكل مقومات العقل التقني الذي رسم مشهد الفكر المعاصر مدافعا عن سؤال المعنى وخطاب الإيتيكا في ظل تأويل يرسخ الأفق المعياري. ونظرا لأهمية هابرماس في النقاش العمومي فإنه قام بمناقشة مفكرين آتين من آفاق مختلفة، حيث حاور فيدغنشتاين وأوستين وهار وتولين، بما يخص التنظير في موضوع اللغة الإيتيكية. ومع لوزنر وشويمر بما يخص النظرية الذاتية في أفق مفتوح. وهو ما يبرر الصفة التحليلية لمؤلفاته التي تجعل أحيانا قراءة أعماله صعبة على القارئ البعيد عن افتراضات هذه الحوارات والمقدمات النظرية الضمنية. ولكن ماهي طبيعة النص الهابرماسي داخل السياق التاريخي الذي أنتهجه؟

إن وجهة البحث تستدعي منا، اختبار عمل الفيلسوف حول مسألة الأخلاق المعيارية والملايسات والرهانات التي حدثت بالفيلسوف أن يتخذ الهوية أفقا يطرح فيها فكره المعاصر. ولعل الكتاب "بعد ماركس"¹ وكتاب "ما بعد الدولة - الأمة"² اللذان تقصى فيهما الفيلسوف مسائل إيتيكية راهنة تعنى بالهوية والمواطنة. وهذا من شأنه أن يغير الخطاب السياسي إزاء المقاربات الفلسفية التي يسعى فيها لفك التخوم الضيقة لفهم النزعة "الوطنية" المشروطة بحدود إقليمية. ولكن السؤال الذي يطرح في هذا الغرض ماهي رهانات التوجه الإيتيقي في تحقيق العقلانية التواصلية؟

Habermas, *Après Marx*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985. Jürgen 1
Habermas Jürgen (2000), *Après l'Etat-nation*; Trad. Rainer Rochlitz 2
Paris, Fayard.

يراهن هابرماس في النقاش (المسائل المعيارية) عن إخراج النص من دائرة السردية التاريخية إلى منعرج إشكالي يسمح بتوظيف ميتدولوجيا تركيبية قصد إعادة بناء الخطاب الفلسفي في رهاناته بما تسمح به مقتضيات العصر. وهو ما يجعل القارئ محاطا بمرجعيات كثيفة تفقده الخيط الناظم لمتابعة أفكاره. وهنا تبرز الخاصية المميزة لهابرماس الذي يعيد بناء أفكاره على الدوام. ويحرص على نقدها من الداخل. وقد حاولنا من خلال هذا الوضع الاستيمولوجي كشف منطق العلاقة بين الإيتيقا والهوية ضمن الفضاء الفلسفي الذي فكر وفقه هابرماس. حيث رصد رؤية جامعة على تفكيره في المسألة التي نعالجها.

ويمكن التنصيص على فلسفته ضمن المسارات الفكرية التالية:

المرحلة الأولى من فكره: يؤكد فيها على تجاوز براديغم الوعي. وهو التوجه الذي يرسخ العلاقة بين اللغة والفعل باعتبارها تماثل بين الذات والموضوع. وهو تجاوز لكل موقف تجريسي.

المرحلة الثانية: تناول حصيلة الفكر في صورتني، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل الأول ترسخ الفعل الغائي العقلاني، في حين أن الثانية تكشف عن فعل التواصل الذي يبلغ بنا مقاصد الفهم.

ويوزع نمط الفكر التواصل في هيئات ثلاث:

أولاً، أن العقلانية لا تأتي من السماء وإنما هي وليدة اللغة ذاتها، إن هذه العقلانية تكشف عن نسق إجتماعي ديمقراطي لا يقصي أحد من عملية المشاركة. ثانياً، التأكيد على أخلاقيات النقاش التي ترسخ قيم الأخلاق الكلية التي تتوجه وجوباً إلى تحليل مضمون المعايير وكشف نمط التواصل عبر نقاش حر عقلائي.

وهو ما يوضح الإخراج الإشكالي الذي نزل فيه هابرماس مسألة الهوية خاصة، والإيتيقا من جهة تفعيلها داخل براديغم اللغة بدلا من براديغم الوعي التي اشترطت النظرية الوطنية الدستورية المستمرة من خلال قدرة التواصل الذي يستخرج من تبادل الآراء بين مواطنين متساوين¹.

تكون اللغة شرطا أساسيا في تفعيل الخطاب التواصل. يسعى لتأكيد إعادة البناء لا من جهة "البنية الاقتصادية" ولكن من جهة البنى المعيارية يستند للغة بما هي

1 الناصر عبداللاوي، الهوية والتواصلية، الفارابي، بيروت 2012. ص 11.

المعين الذي يخرج دائرة الخطاب الفلسفي من (البنى التحتية) لصيغة بنائية وتأويلية. ولكن يظل الخيط الرابط بين كانط وماركس وفق رؤية هابرماس هو النقد الذي حمله داخل المنعرج اللغوي. ولهذا يبتكر هابرماس حيلة العقل في أفق تواصلية مشروط بأخلاقيات النقاش.

تعتبر مسألة التفكير الفلسفي لدى هابرماس من حيث هي شكل افتراضي خاضع لبنى تداولية. قد استطاعت أن تضمن المقاربات المتنوعة في تاريخ تكوينها الخاص تمثينا لمسار فكري حركي وحيوي. ولكن نظرا لاتساع المقاصد الفلسفية التي يشتغل عليها هابرماس سأحاول ربط المسألة الإيتيقية بالهوية باعتبارهما يفتحان لنا الحدث الفلسفي ورهاناته. إن هابرماس يستند لكانط في مستوى التأكيد على المستوى الترانسندنتالي للأخلاق ولكنه لا ينزلها في سياق ميتافيزيقي العملية حيث يرد هابرماس هذا الاعتبار¹ لآيتيقا صورية ذات طابع كانطي مقابل الاختزال المادي للأخلاق في التاريخ الذي يمكن أن نجده عند ماركس². فهذا التراوح بين الشكل الصوري والمادي يجسد بحق فكرة هابرماس التي رسخها في كتابه العلاقة الدائرة بين النظرية والممارسة. وإذا كان هابرماس قد وازن بين النظرية والممارسة في رفع السؤال الحدائي لافق النقاش العمومي. فما هي إذن رؤيته للقانون داخل الفضاء الأخلاقي؟

إذا ما انطلقنا من قراءة "مجارن ملكفيك" الذي يعتبر أن النمط الاتصالي لهابرماس على ضوء أعماله في العلم القانوني مبررا أهمية التواصل في تفكيره. ويعتبر أن هابرماس عرف أكثر من أي آخر الإمساك بالنواحي المهمة في العلم القانوني وأن نمطه يمكن أن يساعدنا في التفكير في صيرورة التبرير والتقييم الملازم لكل منظومة قانونية³.

- 1 مجارن ملكفيك، نصوص في فلسفة القانون، تعريب جورج سعد، دار النجوى، الجمعية المسانية لفلسفة القانون، الطبعة 2005 ص 189.
- 2 هابرماس (يورغن)، بعد ماركس، الفصل الأول (المادية التاريخية وتطور البنى المعيارية)، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سورية اللاذقية، ص 12.
- 3 مجارن ملكفيك، نصوص في فلسفة القانون، المرجع السابق، ص 190 "أن فكر هابرماس معروف في أمريكا الشمالية وأوروبا، وريث لمدرسة فرانكفورت (مساعدة أدرنو). كان متأثرا بالماركسية الهيجلية والفرويدية وبالفلسفة التحليلية وبالوسوبولوجيا والتفكير الآيتيقي." م. ن. ص 90.

يتضح لنا من هذا التأويل أهمية هابرماس في إخراجه لمشكل القانون من جهة اعتباره المشكل الحقيقي لنمط التواصل الذي يترجمه في فعل الخطاب. وهذا ما يعطي شرعية حقوقية لفلسفته. نلاحظ أن هابرماس يتقصى أثر هذا المشكل ليس من ناحية عرضية وإنما من جهة تحقيق المقاصد الكبرى لفلسفته الإيتيقية كرهان فلسفي. بل يذهب "ملكفيك" أكثر من ذلك حينما يؤكد أن هابرماس يريد أن يبيّن مشروعاً علمياً يسمى العلم القانوني، بما تسمح به هذه الإسمية من نظرية تستند لفرضيات وقواعد تحكم الظاهرة الحقوقية. فكيف فعل هابرماس الخطاب الفلسفي مسألة الأخلاق والقانون في النقاش العمومي؟

يحرص فيها هابرماس لإثبات أن الأخلاق تتوافق والمعايير القانونية في ظل رؤية كونية تسمح بفهم رؤى العالم في إطار النقاش الحقيقي في عالمنا المعاصر. وأولى مسلمات هذا الإثبات إنشاء موقفاً صريحاً من الوعي الأخلاقي بحجة لا يتعلم هذا العقل الحديث التعرف إلى نفسه إلا إذا أوضح موقفه من الوعي الأخلاقي المعاصر. والتأكيد على الطابع المعياري للقانون الذي صار تأملياً. وثانيها، أن نجعل من مسألة الأخلاق معضلة تستجيب لنمط فكرنا الفلسفي ترسيخاً لمعاني كونية تتحلى بالصدق في القول والإنجاز. هذا النمط من التفكير الفلسفي الذي اختبره هابرماس في مسيرته الفكرية واعتباره فيلسوفاً يدافع عن الحداثة¹ من جهة أنها تمثل مادة فلسفية مازالت في حاجة إلى بحث وتقصي. يشترط هابرماس في العملية الحوارية مسألة الفهم كإمكانية للتواصل هو في حد ذاته ينبئ عن نزعة نقدية ثابتة لكل مستجدات التحول في عالمنا المعاصر الذي يمثل حلقة مفتوحة على العالم. وقد عاين بروتر Bruter Michael العراقي التي أفضت لأزمة المواطنة الأوروبية وفق قوله "لكن عوض أن نختصر العراق التي تهدد الهوية الأوروبية باعتبارها تتوافق مع النماذج المعتادة للأعمال الراهنة، وبالطرق المتنوعة في نطاق القوميات المخصصة لكل منها."² ونحن ندرك أن هابرماس هو ذلك الفيلسوف الذي يدعوا للوحدة الأوروبية في بناء العقل التواصلية.

1 هابرماس (يورغن)، *القول الفلسفي للحداثة*، ترجمة: الجيوشي، دمشق، سوريا، 1995.
2 Bruter Michael (2004), «On what citizens mean by feeling 'European': perceptions of news, symbols, and borderless-ness». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (1), p. 21-39.

يدافع هابرماس عن مشروعه الفلسفي الذي يظل مرتبطا بالمقاصد العامة في سياق تاريخي بعينه وتحديدًا الاتحاد الأوروبي الذي يكون مقتدر على الضمان الديمقراطي وتحقيق السلام العالمي في ظل دستور كوني. وهو ما يسهم في ترسيخ مواطنة إنسانية تكون السمة المميزة في مشروعه اليتقي والفعل التواصلي. وهي من بين أحد المعاني التي يستدل على حسن استخدام العقل بشكل منفتح ومتنوع ومختلف وفق ما يقتضيه التوظيف المحكم للنقد. وفي المقابل يجنب صفات الانغلاق التي رسخها الاستعمال الأداتي للعقل. وهو ما أفضى ضرورة إلى سيادة النسق الكلياني وما عبر عنه بأزمة الحضارة الغربية. وذلك فيما يخص شغفه بمصير وحدة أوروبا "تقرر انطلاقًا من دستور وطني يسنّ الحقوق الذاتية في إطار اتحاد أوروبي مدركا للتركيب السياسي من منطلق الحقوق والواجبات لمواطنين متكافلين".¹

يهتم بتفعيل العقل التواصلي من حيث هو المدار الأساسي الذي تخرج من مقاصده جدلية الأخلاق والقانون بموجب الدستور الوطني. ونحن في متابعتنا لحركة فكر هابرماس نجد أنفسنا نفكر معه من خلال متابعتنا لهذا الأفق الحيوي لفلسفة معاصرة تراهن على مقاربات متداخلة ومركبة. ولكن الذي يخلصنا يتجسد في المسائل الأخلاقية المحملة على المقاصد الحقوقية. حيث تستمد وجهة خطاها من الفهم الذي يسمح بترجمة الراهن في أفق سياسي وحقوق في الآن نفسه "أعضاء المجمع السياسي المنظم حول تفكير منطقي وطني دستوري وقع إعادة فهمه في إطار "ذوات حقوقية" أستاذ إليها قبل كل ديمقراطية عالمية لحقوق الإنسان".²

إن الرهان هو أن هابرماس لم يعد نمطًا في إخراج فن المساءلة وإنما هو براغماتيا ونفعيا. حيث يحرص على إعادة بناء المسائل الأخلاقية من خلال "الطابع الوضعي" المنبثق من إيتيقا تواصلية.

إننا نصطدم حيال هذا الأفق بأزمة حادة في الفكر الهابرماسي فيما يخص النمط التحليلي لهذا البحث. وتعود المقاصد الأولى للأزمة في أنه بقي سجين المقاربة الكانطية من جهة ترسيخ المعضلة عينها وأعني الأخلاق والقانون. وهذا ما

Bruter Michael (2004), «On what citizens mean by feeling "European" 1
Op.Cit, p. 21.

Habermas Jürgen (1997), *Droit et Démocratie. Entre faits et normes.* 2
Paris, Gallimard, p. 139-140

يطرح لنا وجهة فعلية في الاختيار وطرافة مضعفة في فك ملابسات المشكل. في ظل هذا الفهم يحاول هابرماس تحويل وجهة استعمال "المفهوم" من بوتقة الخطاب الميتافيزيقي لمستوى أكثر انفتاحا وأعني التوظيف البراغماتي ذا المنحى الوضعي في دائرة بينذاتية. هذا الطرح التحليلي والبديل النقدي يظل مرتبطا بفرضيات عمل نسعى من خلالها لكشف اللحظات الأساسية لمنطق بحثنا. بما يسمح به بناء البحث وفق رؤية تأليفية.

إذا كان التوجه الفلسفي يسمح بتفعيل الخطاب الأخلاقي والسياسي في صيغة قانونية تراهن على ايتيكا حوار ترسم ملامح جديدة لجغرافية العقل التواصل. فإن هذا الرهان الفلسفي جعل هابرماس يدخل في حوار جدي وحقيقي مع أصحاب القرار السياسي ومنظري الأخلاق الليبرالي وعلم الوراثة الجيني. وأن تفعيل الخطاب الإيتيقي يجسده في اعتراضه على بعض المواقف المتسارعة حيال الفضاء السياسي ومن بين ذلك، أطروحة فوكو ياما التي يدافع فيها عن ليبرالية جديدة تكرس قوى الهيمنة الرأسمالية من جهة أولى، وناقدا تصوره للوعي الطبقي الذي تم فيه نقد التصور الاقتصادي في صيغته الماركسية والدفاع عن الديمقراطية الليبرالية التي يعتبرها "نهاية التاريخ" حسب التعبير الهيجلي.¹ من جهة ثانية. والراسخ لدى هابرماس أن التوجه السياسي للإتحاد الأوروبي يهدف لتحقيق قيم أخلاقية مشتركة بين أعضائه. بمقتضى شرعية حقوق الإنسان ومبادئ العدالة السياسية.

إن هذا الأمر استوجب رهانا فلسفيا يتمثل في تفعيل دور التفكير الفلسفي في إنتاج معقولة نقدية تحررية تقوم على إعادة بناء لمقتضيات العقل. وقد تحدت مجالات اهتمامه في "ايتيكا النقاش" في فضاء عمومي، مرتفعا عن الخطاب الميتافيزيقي الذي يجد مقاصده في الكلية العملية للأخلاق. ويبقى المبتغى الأساسي لهابرماس يتمثل في رسم أفق جديد لقيم كلية للتواصل مثل الوضوح والجدية والصدق. وهي قيم كلية مشتركة، تجد مجالها التفاعلي في العلاقات البينذاتية. والمقصد الأساسي في مدونة هابرماس تتمثل في تحديد ايتيكا تقوم على التسليم بأن

1 فوكو ياما (فرانسيس)، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع صفدي، فريق الترجمة، د، فواد شاهين، د، جميل قاسم، رضا الشايبسي، بيروت، 1993 ص 115.

المشاركين في نقاش ما بإمكانهم أن يشاركوا من حيث هم مواطنين أحرار في البحث عن الحقيقة بما "يكفل قوة الحجة الأفضل لها بموجب حق التعبير عن ذاتها". إن الإتيقا كمشكل تعبر عن مقام انفتاح قيم المشتركين وفق بنى معيارية، تأخذ في نطاق تشكلها الأبعاد الرمزية وحركية الأزمنة والحراك الاجتماعي في ظل التواصل الإنساني وفق ما اقتضته "إعادة بناء الافتراضات الأولية الكلية للمعايير والقيم"¹. وهذا ما يكشف لنا البعد الكوني الذي يقر بانفتاح الهويات على بعضها للإثراء الثقافي والاصطلاحي.

يعد ترسيخ قيم الاخلاق من جهة التفكير فيها على نحو أكثر تعيينا للملابسات والقضايا العالقة في ما لم يقع تبريره في فكر هابرماس تناسبا أم عنوة. بمفترضات بديلة ترسخ لدينا الإضافة. بمستطاع الاقتدار. إن تقصّي مقاصد فلسفة التي نروم التفكير فيها بمقتضيات الرهانات الحقوقية والإتيقية تفعيلا لهذا الذي نشير إليه بالراهن من جهة. وترسيخ "النحن الذي يجوزتنا" لا من جهة تراثية أو مدنية فحسب. وإنما من جهة قاسم إنساني يظل مفتوحا على الوقائع والممكنات.

إذ يؤكد أن النقد في غضون القصور الوضعي وفي إيديولوجيا تحمي العلم من التأمل الذاتي، حالما تطرح إجمالا مسألة عقلنة السيطرة البعيدة المدى. ويأخذ هابرماس نموذج الولايات المتحدة الأمريكية ميرزا دور الدولة في توجيه العلم متوخية في ذلك الخيار السياسي. إذ يقول في كتابه العلم والتقنية كإيديولوجيا: "الدولة التي تقدم إضفاء العلم على البراكسيس السياسي بأوسع مدى، إذ يدرك المرء كيف تطرح مثل المهمات الهرمنوطيقية في الجدال بين العلماء والسياسي. وكيف تحل هذه المهمات دون أن تكون تحت سيطرة الوعي كما هي"². وهو بذلك يستعيد مفهوم الهوية في مقاربة ابستمولوجية تترجم البعد الاستراتيجي في الفكر الإنساني بكل متطلباته ومستلزماته الفكرية والسياسية والاتيقية. يحاول هابرماس بذلك دفع الخطاب الإنساني وتنشيطه في ظل المفارقات التي أحكمت علاقة العالمي-العالمي.

*Habermas, Après Marx. Traduit de l'allemand par Jean- René Jürgen 1
Ladmiral et Marc B.de Launay (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985).
p. 23*

2 (هابرماس (بورغن)، العلم والتقنية كإيديولوجيا"، ترجمة، حسن صقر، منشورات
الجمال، كلونيا-المانيا، الطبعة الاولى 2003. (ص 121-122).

يحاول هابرماس تطوير فكره من خلال راهن التحولات الفكرية حيث يبحث في مستوى آخر يستعيد وفقه إحدائية جديدة تسمى **ما فوق وطني**. إن هذا الإنزياح من مفهوم "الوطن" إلى "ما فوق وطني" يكشف عن دينامية فكرية في فهم ملابسات العصر. يتخذ هابرماس الحوار مقاما للتواصل الإنساني يهدف بالأساس إلى خلق نسيج هوية جماعية تفعل خطابا مفتوحا بغرض إدماج "كل المواطنين من أية أصول"¹ في عالم سيطر فيه العقل الأداتي على كل مكتسبات المعنى. هذا الطرح الهابرماسي يتسم بالتفاؤلية حيث يترك الحوار مفتوحا بين جميع المشتركين في الفضاء العمومي. ولكن يتناسى الخصوصية التي تحكم كل مجموعة تريد الإنخراط. وهو يتجاهل في الآن نفسه المفارقة التي تحكم الدول الغنية والأخرى الفقيرة.

هذا في الحقيقة ما أضفى على عالمنا الراهن بعدا تراجيديا يترجم في إطار ضياع العقل العلمي في التقنية مما جعل الخطاب الأداتي يغوص في أغوار بوتقة مغلقة ودوغمائية مكبله بالمصادر العلمية "العلم لا يفكر"². بما أنه يخضع تحت مسلّمات بديهية يتخذها منطلقا لقضاياه المنطقية والرياضية. حيث يغيب المعنى وتتلشى الهوية الإنسانية في ظل هيمنة تكنولوجيا تحكم عصرنا. وضمن هذا التوجه الخطير للعقلانية العلمية التي سيطرت عليها الأسواق المالية وأحدثت هوة بين الدول الغنية والفقيرة "لقد أدى ضغط سياسة اقتصاد السوق في عديد البلدان الأوروبية على إيجاد حلقة مفرغة، فقر متنامي، نسق حماية اجتماعية ضعيفة ومساهمات جبائية في تراجع"³. إن كل هذه المقتضيات الفكرية وملابسات الهوية جعلتنا نتقصى مسألة الهوية من حيث هي موضوع البحث الذي نروم اقتحامه في الفلسفة المعاصرة وذلك بالكشف عن دوافعه وصعوباته ورهاناته.

إن صعوبات مسألة الإتيقي نابعة أساسا من النص الهابرماسي الذي ينتمي إلى جنس من الكتابة التركيبية، إذ تعددت منابع المعرفة من اختصاصات متعددة، إضافة

Habermas Jürgen (2000), *Après l'Etat-nation*. Op.Cit. p. 66. 1
Heidegger; *Essais et conférence; que veut dire « pensés »* paris 1985; 2
p. 177.
Habermas Jürgen (2000), *Après l'Etat-nation*; Trad. Rainer Rochlitz 3
Paris, Fayard; p. 134.

إلى تنوع اللسان الذي دوّن به متون النص الفلسفي. فهي عبارة عن وحدة تأليفية تتسع للعديد من المفكرين والفلاسفة والمذاهب والخطابات الفلسفية والسياسية والإيتيقية في إطار مناظرات تسمح بدفع الخطاب إلى أقصاه، في مستوى المنهج والفكر معا، فهو يتجاوز تلك الكتابة النسقية المنغلقة على بعد واحد من التفكير الفلسفي.

يعتبر التفكير الهابرماسي حركيا لأنه منشغل بحركة الفكر في عصره وواعيا. بمختلف مقتضياته الفلسفية والثقافية والاجتماعية والسياسية. تعد فلسفته التركيبية وليدة ذلك الإرث الغربي التي تتقاطع فيه الأنوار والحداثة وما تحمله من معاني تهدف لإثراء المكتسبات الإنسانية مثل منزلة "العقل" والحرية والتاريخ والنقد، إضافة إلى المنهج النقدي الذي اكتسبه من اشتغاله على النصوص الكانطية من جهة امتحانه التمايز بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي. ونستحضر في إخراج هذا التأويل السؤال الكانطي الشهير "ما هو عصر الأنوار؟"¹. قد ترسخ الفكر النقدي لديه من خلال مدرسة فرانكفورت التي يعد أحد روادها. ووعيه التام بإعادة بناء المكاسب الماركسية على ضوء ما تحقق له من مناهج ألسنية ودراسات ميدانية تجدد ثوابتها في العلوم الاجتماعية والنفسية واستشكالاتها في بنية معيارية "تتيح العلوم الحديثة تفسيرات غمولوجية وبرهانات عملية، بفضل نظريات وبناءات قابلة دوما للمراجعة ويمكن مراقبتها بواسطة التجربة"².

يقترّب هابرماس في هذا التوجه من هوركهايمر وبالتحديد التوجه النظري والنقدي لمدرسة فرانكفورت والتي تعد "غايته القصوى اشتغالها على القراءة التأويلية لمصير البشر باعتبارهم أفراد في المجتمع وعلى الفلسفة (النقدية) أن تنكس أولا وأساسا على الظواهر التي لا يمكن فهمها إلا في العلاقة بالحياة الاجتماعية للبشر. وعلى الدولة والقانون والاقتصاد والدين. وبإيجاز تقيم بالشروط العامة المادية والروحية للثقافة الإنسانية جمعا"³.

1 كانط، ماهو عصر التنوير، تعريب يوسف الصديق، ورد في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، كانط والحداثة، مطبعة تونس، قرطاج، العدد 39/38، سنة 2004-2005، ص 10-11.

2 بورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، ص 30.

3 Horkheimer.(M); La théorie critique hier et aujourd'hui in Théorie et critique (essais) traduits de L'allemand par le groupe de traduction du collège de philosophie; Payot; Paris; 1978; p. 67

إنّ ما يشرع لهابرماس إخراج مسألة الهوية إشكاليا من البنى المعيارية التي تم الصمت عنها في المقاربات المادية للتفكير الماركسي. وهو يحاول إعادة النظر في النصوص الماركسية وفق ما تقتضيه المراجعة والنقد من جهة تنشيط الخطاب الفلسفي في المجال الإيتقي بدل مقاربات الإقتصاد السياسي. إن ما دفعه بكل جدية لتناول إحداثية التواصل كأفق جديد يجد حضوره الفعّال في التطور الاجتماعي مساهمته التي تكمن في افتراضه "الفعل التواصلي مقاما منهجيا غير مسبوق لإعادة بناء التطور الاجتماعي بوصفه لم يعد مجرد مفعول لعلاقات الإنتاج، بل صار يتشكل ويعمل وفقا لمعايير معيارية"¹. لذلك وجد هابرماس نفسه، مثلما أشار هو نفسه إلى ذلك، مضطرا إلى رفع الالتهاس الذي ينطوي عليه مفهوم التفكير الذي ورثه من المثالية الألمانية.

وهكذا ينبغي علينا أن نميز هذا التفكير الذاتي باعتباره نقدا ركز عليه في مرحلة أولى، وقد وجه بحثه في مرحلة متأخرة إلى منعرج آخر يسميه إعادة بناء عقلية التي تظل مشروطة بهذا الافتراض الكوني "قد نجحنا في إعادة بناء المسبقات الكونية للتواصل وطرق تبرير المعايير والقيم التي تنطلق من التفاهم الموجه بواسطة اللغة التداول يساهم هابرماس في تطوير إرادة مواطنة قانونية تمنح حق التشريع الذاتي على مستوى السياسي والقيم مؤكدا بذلك على أهمية الروابط الإيتقية والمعايير الحقوقية" إنما تلك الإيتيقا التي تخص مواطنين ملتزمين بتحديد قرارات مشتركة ومعقولة².

إن هابرماس قد توسع في كتابه نظرية الفعل التواصلي - The Theory of Communicative Action عام 1981، في فلسفة اللغة بهدف توسيع أساس النظرية النقدية وتطويرها، وهو الكتاب الذي أثار جدلاً واسعاً بين هابرماس وأنصار ما بعد الحداثة، واقم بسببه بالشعوبية. ففي هذا الكتاب يدعو هابرماس إلى ضرورة التحرر من "فلسفة الوعي" التي ترى العلاقة بين الفعل واللغة، كالعلاقة بين "الذات" و"الموضوع"، وهو ما يجعلنا أسري للعقل الأداقي.

1 المرجع نفسه، ص 100.

2 Habermas, (j), *l'espace public, «la présente étude a pour tache d'analyser le modèle de l'espace public bourgeois.»* p. 43

تناول هابرماس هذا الإشكال في حوارهِ المتواصل مع الجمعياتيين الذين يتمسكون بالتصور الأرسطي القديم القائل بأولوية مبدأ الخير على العدل، والفضائل على الحقوق، والنظر إلى المجتمع من حيث هو خير جوهرى يؤلّد إتيقناً مندبجة تستوعب الأفراد داخل النسق الكلي العضوي¹. ويعتبر هابرماس التواصل مجموعة من الترابطات التي يتفق حولها المشاركون بغية تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة فعالة. ويظهر التواصل، بالنسبة إليه، في شكل الفعل الذي يخرج الوعي من باطنه نحو الانفتاح على الآخر، لذلك أسس نظريته في مجال التواصل على نتائج نظرية أفعال الكلام والألسنية والتداول، وأعطاهها تفسيرات اجتماعية وسياسية وقانونية.

إن الفعل التواصلى هو فعل لا أدائى، يرمى إلى الوصول إلى الفهم والتفاهم، وأي تفاهم لا يمكن أن يفرض فرضاً من قبل أي من المشاركين في عملية التواصل. إن روسو هو أول من صاغ نموذج المشروع الإجرائية. فالعقد الاجتماعى الذى يصادق على القطيعة مع كل حالة طبيعية، يقترح مبدأ جديداً: المبدأ الاجتماعى لضبط السلوك، وهو يبين الطريقة التى يمكن بها أن تحلّ العدالة محل الغريزة من خلال الأسلوب الذى يختارها البشر وجودهم². وبات من الضرورى، مع تحول العلم والإيديولوجيا إلى أدوات للهيمنة، مساءلة الفضاء العام والتفكير فى التواصل من جديد، وذلك من خلال تأسيس نظرية اجتماعية وثقافية فى التواصل تسمح بالشروع فى تفكير عقلى ونقدي جديد ومستقل لقضايا عصرنا، وهو أمر لا ينهض إلا بواسطة نظرية الفعل التواصلى حسب هابرماس.

يطرح الفيلسوف الفرنسى بول ريكور، حول التقاطع بين الحق والسياسة والأخلاق رأياً جاء فيه: (إن دولة الحق هي دولة النقاش الحر والمنظم. وهذا النموذج المتعلق بالنقاش الحر، هو الذى يبرر تعددية الأحزاب. فهو يعتبر فى المجتمعات الصناعية المتقدمة بمثابة الوسيلة الأكثر ملائمة لتنظيم الصراعات. وحتى يكون هذا النقاش الحر فعالاً، يجب ألا يجهل أحد بأن الخطاب السياسى ليس علماً، بل هو فى أفضل الأحوال رأى صائب. وأعتبر بأن الديمقراطية هي النظام الذى

Duckworth, Alasdair MacIntire, After virtue: a study in moral theory 1 London 1987

2 هابرماس، بعد ماركس، الفصل الرابع، مسائل الشرعة فى الدولة الحديثة، المصدر السابق، ص 194.

يمكن فيه لأكثر عدد من المواطنين المشاركة في اتخاذ القرار. فهي إذن بمثابة نظام تضيق فيه المسافة بين الرعية والحاكم. وقد حدد كانط هذه اليوتوبيا، عندما تصور فكرة (سيادة الغايات النهائية) في إطار الالتزام الأخلاقي، أي سيادة نظام يكون فيه كل واحد رعية وحاكماً¹.

يعدّ الفعل التواصل الإطار النظري والفلسفي لنقد العقل عند هابرماس، القائم على مفهوم تداولي للغة، حيث يماهي ما بين اللغة والعقل، من جهة النظر إلى اللغة بوصفها مبدأ العقل، ويثقل العقل بالفعل أو هي العقل في حالة فعل، لذلك يمكن اعتبار العقل التواصلية عقل لغوي، حيث تشكل اللغة الأساس والمحتوى لكل مجتمع إنساني، وتحقق ذلك بشكل تداولي. إن العقل التواصلية بهذا المعنى هو فعل أساسي لا يمكن اختزاله إلى الفعل الغائي العقلاني الذي ترتبط به "فلسفة الوعي"، ويترتب على إعطاء الفعل التواصلية الأولوية عند هابرماس عدة أمور منها:

إن العقلانية التي يركز عليها هابرماس في حوار مع أنصار ما بعد الحداثة، هي تلك التي تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً، وهدفه بل الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم المنبثقة من شروط المعقولة².

إذ ربط هابرماس الهوية من خلال العودة إلى الحداثة كمشروع لم يكتمل بعد، أي برنامج التنوير، منظوراً إليه كمفهوم عملي يجد ثرائه في "إيتيقا الحوار التي تنبجس في ثناياها الفكر المابعد ميتافيزيقي"³. يكون قادراً وفق التصور الهابرماسي على معالجة أزمة المشروع التي تظل مرتبطة بالمعقولة الأدائية التي سلبت المعنى الذي يمكن اختزاله في الاتفاق الإيتيقي الكلي. وهو ما يبرر حركة إنتقال المفهوم من الميتافيزيقا التقليدية إلى مسار جديد يعنى بفلسفة التاريخ مما تسمح بإعادة بنية

1 *Essais d'Herméneutique II*, Paul Ricœur, Du texte à l'action 11. Novembre 1986, p. 403 et suiv du Seuil

2 Habermas, *Après Marx*. Traduit de l'allemand par Jean- René Jürgen Ladmiral et Marc B.de Launay (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1985). p. 23

3 Habermas, *La pensée postmétaphisique*, Essais philosophiques, Jürgen 3 Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris, Armand Colin, 1993). pp 35-61

جديدة هي براديفم اللغة. وهذا التوجه الفلسفي يستحضره هابرماس في "العقل التواصلي"¹.

هذا التصور البراغماتي للحدث الذي يحاول أن يتجاوز الصيغة التأسيسية لميتافيزيقا الذات (مبدأ الذاتية). ويمكننا أن نبصر الهوية من خلال معنى الواطن الذي يجد فاعليته في دلالة القومية. وهي تتشكل لدى كانط في إطار واقعة التنوير من حيث هي "استعمالا عموميا للعقل"². تتخذ مستويات الهوية عدة استعمالات في البحث الإنساني الذي يحاول هابرماس رصده. ومن بين هذه المقاربة، نقف على الشرط الثقافي للغة. لاسيما أن هابرماس مفكر يهتم بالمناهج السوسيولوجية من جهة متابعته لأبحاث مدرسة فرانكفورت. وذلك قبل أن يمتحن المسائل اليتيقية في المنعرج الألسني، فماهي دلالة الهوية في التناول الثقافي؟

في علاقة الهوية بمقتضى اليتيقي

إن هذا التصور الذي يرصد التراث والأصالة في طابعه الثابت اللامتحول لم يعد في حاجة إلى مثل هذه الاستعمالات المتحجرة التي تتنافى وطبيعة الحراك الاجتماعي الذي يتخذ صيغة الانفتاح كملاذ أخير يفتح من خلاله جسر التواصل مع المجتمعات الأخرى. إن هابرماس يتخذ الهوية المعيارية مقاما يفتح على كل مسارات التعلم في مقاربة جديدة تعنى بالتعلمية المعاصرة بكل الوسائط الرمزية واللسانية والشروط الانتروبولوجية. وجميعها يرسخ التفاعل الخلاق لكل النشاط الإنساني. وهذا ما دافع عليه هابرماس في كتابه بعد ماركس معتبرها "أنماط وسيرورات بناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلم والتطور"³.

ولهذا نرى هابرماس اليوم يتحدث عن مفاهيم جديدة مثل البيثقافي التي تعنى بالتبادل والحوار بين الثقافات المختلفة. وهو يأخذ في الاعتبار الإنتاج المادي

Habermas Jürgen, Le discours philosophique de La modernité, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris, Gallimard, 1988) pp 348sq

E.Kant.» Reponse à la question qu'est-ce que les Lumières?» Trad.De Heinz Wismann, in Oeuvres philosophique II (Paris, Gallimard/Biblio.de La Pléiade, 1985) PP. 172sq.

Habermas, Après Marx Op.Cit., p. 25 Jürgen

والرمزي. وبهذا يتجاوز العلاقات الضيقة مع الشعوب الأخرى دون إقصاء وتهميش. والهوية تعد جماعة التجارب الإنسانية". يسعى هابرماس لإعادة بناء الهوية الألمانية وفق التمشي الحقوقي قصد مجاوزة المسار القومي. وهذا الطرح ينم عن جهد في استبدال الصيغة وإعادة بناءها وتجسيدها¹.

إن الهوية من حيث انها معضلة فلسفية شائكة امتحنها أفلاطون في علاقة التصادم بين الهوية والغيرية. إذ يجب أن نميز بين هوية الواحد وهوية الآخر التي هي هوية المتعارض والقابل للتبادل. وإذا ماعدنا لأفلاطون في محاولته لكشف العلاقة الشائكة بين الهوية والغيرية وخصوصا "لتحديد الواحد من خلال الهوهو" اعترضته معضلة الغيرية ولكن لتجاوز هذا الإحراج الفلسفي الشائك يجب علينا أن نعطي للغير أرضية ايجابية ووجودية².

إذا كان الأخذ بالهوية الكونية كأفق جديد لعالمنا المعاصر يوفر لنا رؤية أكثر لسير أغوار فكرنا الفلسفي في مقارنة ايتيقية تخلق لنا فضاء للمناقشة يعنى بالإنسانية. فالمواطنة بهذا المعنى لم تخرج عن دلالة الإنسان الحر بل أضافت إليه القيم الحقوقية الكونية التي تتساوى بين الناس جميعا. وذلك بمقتضى القاسم المشترك للوحدة الإنسانية التي تطور المواطنة والثقافة السياسية في صيغة شكل موحد محافظة على تنوع الهويات الوطنية. مما يجعلها تتمحور حول مفهوم "الفضاء العمومي" الذي يتخذ شكل نظرية تداولية. كما وضعها هابرماس. إذ يجب أن توفر قانون سياسي كوني ينظم العلاقات بين البشر. وبهذا يتجاوز الإنسان الرابطة الإقليمية الضيقة لأفق عالمي يؤكد ولادة مجتمع مدني وفضاء عمومي على مستوى أوروبي ودستور يعنى بالثقافة السياسية.

يعطي كائط أهمية للإنسان ويجعله واعيا باختيار هويته باعتباره كائنا حرا يتواصل مع الآخرين دون وصاية أوقسر. وهو مع ذلك يختار وفق إرادته شروط التواصل المنبثقة من العقل. ونجد في هذا العرض مقارنة طريفة لمسألة الهوية لدى كائط من جهة المعطى البسيكولوجي أو ما اصطلح عليها بالشخصية البسيكولوجية

1 Muriel Rambour; *Le patriotisme constitutionnel, un modèle alternatif d'élaboration d'une identité européenne?*. Op.Cit. p. 4

2 التريكي (فتحى) والمسيري (عبد الوهاب)، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، الفرات، ضمن حوارات لقرن جديد، (فصل الهوية). www.furat.com

ويقول كانط في شأن الشخصية البسيكولوجية أما الشخصية البسيكولوجية فلا تعدو أن تكون وعي الذات بوجودها وهويتها عبر حالاتها المختلفة. يترتب عن ذلك أن الشخص لا يمكنه الخضوع إلى قوانين أخرى غير التي يضعها لنفسه، يواصل كانط في تحديده للهوية "أنا أفكر" ذلك ما يجعل منه شخصا بحق.

يعبر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي، وذلك يعني أن الملامح الجوهرية للعصر إنما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بتمامها كذلك. فإنه من جهة نظر ارتدادي فحسب يمكن لهيغل أن يتأول فلسفة كانط بوصفه التفسير الذاتي الحاسم للحداثة. "إن كانط لهذا السبب يجهل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية"¹.

تمثل قاعدة الاعتراف المتبادل التي تقتضي التفاعل بين أفراد المجتمع والتفاهم حيث لا يختزل في مصادر عقلانية العلوم الصورية. وإنما تشترط اللغة التي تؤمن سلامة التعبير وهي تتخذ مقاما أساسيا في فلسفة هابرماس ويطلق عليها تسمية "التداولية" وهذا يحيلنا ضرورة إلى قاعدة مصداقية المتكلم والالتزام بالخطاب يعني تأكيد معايير الأخلاق وقواعد اللسانيات "وفق الإجراءات المستنبطة عقليا"².

إن الشخص بمفرده لا يؤسس خطابا فلسفيا مادام يقصي شروط الحوار. والحل الذي نأخذه في الاعتبار هو التواصل الذي يفهم في دلالته الأولى، تجاوز تلك الرابطة القائمة بين شخصين أو أكثر بمعنى، ليس التواصل مجرد علاقة بين إنسان وآخر تتجلى من خلال إنسانية الإنسان هي أيضا تبادل بين المجموعات المختلفة عن طريق أجهزة متفاوتة التعقيد. كل تواصل يتطلب رموزا معينة، وقناة بث لهذه الرسالة، وجهاز يتقبل الرسالة ويفك رموزها. والتواصل بما هو الجسر الذي يصل بين البشر لا يبني على العداوة والتهميش وإنما يركز بالأساس على الصداقة.

هناك تقارب بين الطرح الديكارتي في إخراج مشكل الهوية الذي يؤسسه على الذات وفق مسلمة الفكر التي دشّن من خلالها أرضا صلبة تعني بالكوجيتو.

Habermas(j), lediscours philosophique de La modernité.Trad.fr. 1
Paris, gallimard 1985. p. 23.

Muriel Rambour; Le patriotisme constitutionnel, un modèle alternatif 2
d'élaboration d'une identité européenne?. <http://www.etudes->
; p. 6europeennes.fr

لقد اقترنت نشأة مشكلة التواصل بمشكلة الذاتية مع ديكارت. حيث استندت إمكانية الأناثة أو وحدة الذات. بيد أن هابرماس ينظر في أسس التواصل باعتباره يطرح قضية أخطر وأعمق وهي قضية الاعتراف بالغير بوجه خاص، وبالعالم الخارجي بوجه عام. ويمكن أن نربط بين الذاتية والفرد بأعتبار أن كلاهما يمحلان على الإنسان ويمكن أن نختزلها في الفردانية. وهي نزعة تعطي الأولوية إلى الفرد في كل المجالات. حيث إن هابرماس يدعونا بكل سهولة لهذه المناظرة لتأمين الفكر من كل الشوائب التي من شأنها أن تعرقل الاستخدام العادل للعالم. وفي هذا الغرض كل عناصر النظام السياسي والاجتماعي تؤمن حقوق صحية وتعليمية والتقاعد والسكن والمعلوماتية للجميع عناصر النظام السياسي اليوم وفي نفس القياس الذي يؤجل أسباب الليبرالية الجديدة التي تقاوم حقيقة "التلازم الاجتماعي... في معنى، يقاوم جزء من البرنامج السياسي".¹

يؤول هابرماس الطرح الكانطي في مقارنته للهوية وفق تناول الحقوقي الذي تمت فيه إعادة وجهة خطابه من زاوية نقدية. وقد اتسع مجال اشتغاله في التشريع الحقوقي للأخلاق. ويبقى الفكر ذلك الهدي الذي ينير نهجه النقدي وبذلك تصبح الهوية ذلك الفضاء الذي يتسع لما هو فكري وكلاهما يطرحان مسألة الهوية من زاوية متعالية ذات خاصية ميتافيزيقية.

في الحقيقة أن مسألة الهوية كمعضلة فلسفية شائكة امتحنها الفلاسفة والمفكرين عبر مسيرة حياتهم لأن الهوية تقارب من الناحية الزمنية تاريخ الأفكار. فهذا الخط الزمني الذي كشف عن ملابسات فهمنا أنفسنا لمسألة الهوية. بماهي إشكالية الإنسان أولاً وبالذات، فالشخص في كل المعاني المتداولة لهذه الكلمة قد أفضى حقيقة لذلك الفضاء الإشكالي من جهة الوقوف على الملابس والتداعيات الخطيرة التي تترجمها مسألة الهوية في ترحلها متى اقتدارنا على احتمال التفكير في مسألة الهوية. أن المناقشة المطروحة ضمن التوافق النظري لأخلاقيات الحوار هي منبع للشرعية القانونية حيث لا يستمر معيار قانوني مثل الشرعية الحقوقية "إذ ما قيس بالنسبة للمواطنين الذين ينتمون لنفس الأدوار التي تلعبها

الذوات الحقوقية العمومية المتبنون من وجهة نظر المشاركين المطوّرة لفهم قواعد الحياة المشتركة".¹

إذا أردنا أن نرتقي بالخطاب الفلسفي في بلورة لمشكلات الهوية التي أحدثت مناظرة جديدة بين المفكرين والفلاسفة في كل الاهتمامات السياسية والايثيقية على نحو سواء. فإن هابرماس يدعون لاختيار الهوية التداولية كإستراتيجية جديدة يحاول من خلالها تدشين إمكانية جديدة في المسائل الإيتيقية مادامت الأرضية التي تشتغل عليها هي التواصلية. إن التوجه النقدي الذي صاغته مدرسة فرانكفورت في خطابها الفلسفي، والمكاسب الهيغلية التي أثرت الطابع العقلي الذي يعنى في مجمله بالتبادل والحوار بين الثقافات المختلفة.

إنّ هوية لا تكتفي بتحديد نمط سلوك مجتمع من المجتمعات، أو أمة من الأمم في صيغته الأنثروبولوجية. بل في مقارنة معيارية تجعل من اللغة المتداولة لحظة الوصل الحقيقي للبشر من خلال أخلاقيات الحوار. يفكر هابرماس بطريقة مختلفة لعديد من الفلاسفة المهتمين بـ "الأخلاقيات" في إطار الفضاء التأسيسي لميتافيزيقا الأخلاق. فهو يركز على "أخلاقيات الحوار" التي تسمح بانجاز قاعدة للفهم انطلقا من كل المصالح المشتركة التي توجه بنجاح نقد الآراء المتسعة".² باعتبار أن هابرماس يسعى لتأسيس خطاب مابعد ميتافيزيقي يستمد صلابته النظرية من التفكير الوضعي وفق مقاصد براغماتية.

إن متابعة هابرماس لمسألة تاريخ الأديان والأخلاق جعله يعيد بناء نظرتنا لعلاقة التضاييف بين الفلسفة والأخلاقيات وذلك بالعودة إلى السند التاريخي "إنما لهذا النوع من الشرعنة تستجيب الأخلاقيات القائمة على الديانات الكبرى والفلسفات التي أنشأها مؤسسون كبار: كونفوشيوس، بوذا، سقراط، أنبياء أسرائيل، المسيح".³ وأضاف (هابرماس) على هذا الكتاب كتابا آخر بعنوان (نظرية

1 Habermas Jürgen (1997), *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard. p. 492.

2 Habermas Jürgen (1992), *De l'éthique de la discussion*. Paris, Cerf. voir Ferry Jean-Marc (1987), *Habermas: l'éthique de la communication*. Paris, PUF, p. 89.

3 هابرماس، بعد ماركس، الفصل الرابع، مسائل الشرعنة في الدولة الحديثة، المصدر السابق، ص 192.

الفعل التواصلي) حيث تناول فيه مفاهيم العقلانية وكذا تحليل مظاهر العقلنة في المجتمع المعاصر، داعياً في ذلك إلى عقل منفتح، جدي، بإمكانه أن ينظم العلاقة بين المعرفة المجردة والواقع ويكون بهذا الصنيع قد ساهم في بعث أسس جديدة لأخلاق المناقشة ذلك أن آفاق ما بعد الحداثة تبشر بمرحلة أكثر تعقيداً هي مرحلة الرأسمالية المتقدمة.

هذه العلاقات التي أضفاها (هابرماس) أسهمت بدون أدنى شك في تبلور الخطاب التداولي، ويعلق (كارل أوتو آبل) في هذا المساق "بداية، لا بد من القول إن نظرية الفعل التواصلي تحتوي بالضرورة، برأبي، على المنطوقات الشاملة الشكلية التي تعمل على توضيح العلاقة الداخلية بين الفهم الممكن لأفعال اللغة، وبين ما يفترض أن تعرفه عن شروط الإمكان القادرة على توضيح مزاعم الصلاحية لدى أفعال اللغة، فالفعل التواصلي هو المرتكز الذي تطور مما تقتضيه المعرفة الإنسانية من المصالح". يقترح هابرماس غمطاً من الفهم إذ يسعى لإيجاد بديلاً للحكايات الأسطورية. بمعرفة جديدة تستمد قيمتها الروحية من الدين. وهذا التحول يسهم حسب رأيه في تطور شكل المعرفة الإنسانية والوعي العقلي بالمعاني الأخلاقية" تأخذ هذه التمثيلات العقلنة للعالم شكل معرفة يمكن تنظيمها في عقائد، تحل الحاجة محل الحكايات. منذ انبثاق العلم الحديث، نتعلم التمييز بصورة أدق بين البرهانات النظرية والاستدلالات العملية (ذات الطابع الأخلاقي)¹.

إن السجال الأكثر شهرة الذي عرف به هابرماس، هو الذي جمعه مع فلاسفة ما بعد الحداثة، كفوكو وليوطار وديريدا وباطاي وبودريار. فهو قد دافع بقوة على فكرة أن مشروع الحداثة لم يستنفذ بعد، وأن كل النقد الذي وجه إلى هذه الأخيرة إنما قد تم بأدواتها هي نفسها، أي بالاعتماد على النقد العقلي، وبالتالي فإن ما يقوم به هؤلاء الفلاسفة هو فقط لتصحيح مسار الحداثة وليس لرفضها أو نفيها مطلقاً.

إن هذا التصور الألسني الذي أفضى إليه تحليل "أوستين" لا يخرج في تقديرنا من تلك العلاقات البنيوية التي تحكم الألفاظ في جمل ذات معنى. فهي لم تعطي

1 هابرماس، *بعد ماركس*، الفصل الرابع، مسائل الشرعة في الدولة الحديثة، المصدر السابق، ص 192.

اهتماما للمقاصد الفكرية إلا من جهة إخضاعها لعلامات السنية تحملها قواعد نحوية. وفي هذا الشأن يعتبر هابرماس أنه بإثبات شيء ما، فإنني أعلن عن إدعاء يؤكد أن ما أثبتته حقيقي، وأن ما أدعيه يمكن أن يكون خطأ أو صوابا. لأن الإثباتات لا تكون صادقة أو كاذبة وإنما مبررة أو غير مبررة. هذا الاقتراض الهابرماسي يؤكد على أهمية الفهم من جهة الاحتكام إلى الحجة الإقناعية. وهو بذلك يستعيد دور الخطاب من جهة، والمتفاعلين من جهة ثانية.

إن هابرماس بهذا النحو يستعيد المعقولة التواصلية في تفاعل بين المشاركين مما يسمح بترسيخ قواعد أخلاقية يحكم إليها الحوار. ولكن نظرا للمدونة التي يشتغل عليها هابرماس والتي تعددت منابعها فإنه يعود إلى الفيلسوف اللغوي الإنجليزي أوستين J. L. Austin وهو من مؤسسي نظرية أفعال اللغة العامة؛ وقد جسدها في أحد محاضراته التي تم نشرها بعد وفاته في كتاب تحت عنوان: "كيف نصنع الأشياء بالكلام" (How to do things with words).

إن الأهمية التي ينطوي عليها هذا الكتاب لا تتجاوز فقط الآفاق التي فتحها أمام منعرج اللسانيات التداولية، فحسب، بل تتحدد في مواقفه النقدية الجادة من التصورات المنطقية للغة و إبراز فهمها الضيق للدلالة الفلسفية. وهذا البحث التداولي سيرسخه هابرماس في قاعدة التفاهم التي تقتضي ضرورة أن كل فعل للغة يؤسس لعلاقات بين ذاتية يستطيع من خلالها كل فرد باعتباره عضو في الجماعة التي ينتسب إليها. وذلك باحترام السياق الاجتماعي ووضعية النقاش والتخاطب الضرورية للملائمة لمقاصد المتلقي حرصا على إيجاد الملائمة لمعنى كلام كل واحد. والفهم المتبادل الذي من شأنه أن يحمي كيان الفرد في نسق العيش الذي يكون ماهيته.¹

إن ما يسميه بالبعد التخاطبي (dimension illocutoire du langage) والذي تم فهمه في ترسيخ أفعال الخطاب المتبادل بين الأطراف المعنية المساهمة في عملية التفاعل والنقاش والتخاطب. وذلك بترسيخ النوايا وادعاءات الصلاحية وتصادق هذه الأطراف المشاركة في الاعتراف بها. يحاول هابرماس التركيز المنعرج

droit démocratique: la réunion paradoxale de Habermas: «l'état de 1 principes contradictoires politiques) 1988- 2003 fayard 2005, p. 167- 194 In Une époque de transition (écrits

اللغوي من جهة أخلاقيات الحوار. وهو يحرص على التوظيف التداولي الذي يسمح بمساهمة كونية تخرجنا من دائرة الأفق الضيق للذات إلى المشاركة والتبادل الحقيقي للرأي.

هذه الكونية في تقديرنا لا تبلغ المقاصد الحقيقية لمعنى الكونية نظرا للمسبقات اللغوية التي يقترحها هابرماس في قواعد تحكم العملية الحوارية التي يضع هو شروطها ما قبلها فهي غير قابلة للنقد، من منطلق فعل التفاهم مع الآخر حول شيء ما عن طريق جعلنا متفهمين. فكل فعل كلام (acte de parole). وهذا المقصد اللغوي يتجلى في التحولات الخطابية التي لا تحيل على الحدث في حد ذاته بل تحيل على عزم المتكلم ونيتة السابقة.

يظل هابرماس متأثرا بفلا سفة عصره إذ أن أفكاره النقدية مطبوعة بتأثيرات واضحة من أدرنو. وهو ما يعطي الأهمية الكبرى للتفاعل الحيوي بين مفكري الجيل الواحد¹. وإذا ما تمعنا المشكلات التي يفعلها هابرماس ضمن مشاركته اللغوية من جهة المقاصد العامة لفلسفته تتوزع ضمن مدار أساسي يطلق عليه "إيتيقا التواصل". بمعنى الفعل الذي يمارسه الإنسان بمقتضى المنجزات اللغوية والتي نترجمها لمعاني ثلاثة:

- المقصد التواصل الذي يهدف من خلاله المتكلم ربط ميثاق تواصل مع القارئ من داخل الخطاب نفسه. وفق مقاصد تواصلية مسبقة وهي عبارة على ميثاق يشترطه التداوليين في عملية التواصل مع القارئ، وذلك بغرض التيسير على القارئ فهم دلالة الخطاب ومغزاه.
- المقصد التداولي الذي يتمثل في تلك الشروط الأساسية التي يقصد بها المتكلم في عملية مخاطبه مع القارئ، وذلك بغرض توجيهه نحو الفهم الصحيح لدلالة النص أو تأويله في سياقه الخطابية، وهي لحظة إستراتيجية في العملية التداولية.
- المقصد الحوارية الذي يتعلق بالوعي الحوارية الذي يحمّده الكاتب في خطابه الروائي لإنشاء حوار ثقافي وللخروج من دائرة الذاتية أو الصوت الواحد للانفتاح على الآخر.

De vienne à francfort: la querelle allemande des :T.Adorno-Karl Popper 1 sciences sociales, traduit de l'allemand par C.Bastyns et J.Dewitte, éditio ns complesce; paris; 1979.

إن الرهان الأساسي عند هابرماس هو أن يجعل الحقيقة لا تنفصل عن رهانات الكلام واللغة المتداولة، بل تنبعث من داخل المحادثات وصيغ التبادل الكلامي، الناتجة عن التفاعل البينداتي المنبثقة من فعل التواصل. ومن خلال هذا التأويل، فإن هابرماس بهذا التأويل المقاصدي يساهم بنظريته الإجمالية للحقيقة في مجاوزة الحقيقة المطلقة وتعرية الخطاب الأحادي الذي يمتلك الحقيقة النهائية. وذلك وفق ما يقتضيه توثيق الفعل التواصل بالحقبة التي تتمثل لدى هابرماس في أهمية دور النقاش بما هو الأفق الذي يرسخ عملية التواصل.

وهو ما يجعل منه الفاعلية الوحيدة التي تساهم في إعادة ربط الصلة بين المشاركين في فعل الإنجاز. خصوصا في عالم سيطرت عليه التقنية واحكم وثاقه العقل الأداتي في مقابل تراجع القيم والمعنى حيث فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه، وانعدم حبل الوصل بالإنسان، في ظل المتقابلات التقدم والحبة في مقابل السلام والأمن.

الهوية من زاوية معيارية

إذا كانت الهوية تعبيرا عن أنفسنا وواقعنا الاجتماعي. ويعتبرها فعلا إنجازيا تسم هوية الشخص بطابع تداوتي. وهذا ما توصل إليه هابرماس بقوله "تمثل هوية الشخص إلى حد ما نتيجة عمليات التمييز التي يقوم بها الشخص نفسه"¹. تكشف الهوية المعيارية عن طابع كوني يرقى فوق الاستعمال الهوي. يرتقي بها لعلاقة التضاييف بين الهويات تكشف عن بعد علائقي سوسيولوجي يراعي فيه البعد الفعّال لإنجازات الإنسان الرمزية التي تترجم الأفق التأويلي وذلك قصد "إرساء فلسفة جديدة قائمة على التداوت، بمعنى جدلية (أنا-أنت). وهي تمثل "عمادة اللغة والتفاعل"².

هناك فكرة أريد تبليغها هو أن الخاصية السيولوجية لم تكن المقصد الأساسي الذي سمح لهابرماس بمتابعة المسار الترنستدنتالي لمسألة الهوية. وهو لا ترقى لمنزلة الفعل الإيتيقي والألسني. ولكننا في متابعتنا لصيرورة الهوية في تفكير هابرماس من خلال كتابه "بعد ماركس". جعلنا نكشف الفضاء البسيكولوجي-الإجتماعي في

1 هابر ماس (يورغن)، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، مرجع سابق، ص 33.

2 المرجع نفسه ص 34.

إخراج البنى المعيارية في قراءة نقدية للماركسية والكانطية وفق ما وفرته الدراسات الميدانية في متابعته المسار الإشكالي.

إن تطوّر البنى المعيارية هو الذي يفتح الطريق أمام التطوّر الاجتماعي. وما ينجر عنها المسلمة التالية: أن مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع تستتبع أشكالاً جديدة للاندماج الاجتماعي. إننا في الحالات القصوى نقصر على أن نطلب من الشخص المعني أن يعلن هو نفسه عن هويته. طالما ينكر هذا الشخص الهوية التي تنسب إليه بصورة افتراضية، لا يمكن أن نعرف إطلاقاً ما إذا كان يرفض فقط أن يعترف بهويته الخاصة، وأما إذا كان بوسعه أن يحافظ على تلك الهوية¹. حاول هابرماس أن ينزاح بسؤال الهوية من طابعه التجريدي ذات الأصول الميتافيزيقية إلى طابعها وضعياً تداولياً ذات أصول براغماتية. وهو إضافة إلى ذلك يتجاوز الضوابط العلمية التي تستمد مقوماتها من مصادرات فيزيائية رياضية من جهة طابعها الاستقرائي والاستنتاجي. وهي عقلية يعتبرها متمسكاً ببعده تقني.

اتخذ هابرماس إعادة البناء من حيث هي تعد طابعاً نقدياً. يهتم بإعادة النظر في المسائل الفلسفية وفق علوم العصر. وخصوصاً تلك التي تتعلق بالمسائل ايتيقية. ولكن من وجهة غير ميتافيزيقية غرضها الأساسي أن تعيد ترتيب البيت وفق ببنى معيارية. ولهذا يسعى أن يرجع للماركسية ثراءها الرمزي واللغوي والثقافي، بعدما كانت البنية التحتية بكل مقوماتها الاقتصادية قد سحبتها منها. حيث يصبح للفرد مواقفه في اختيار الهوية التي تكفل إرادته الفاعلة في التواصل والإنجاز "أريد أن أذكر باختصار المراحل المتعلقة بنشوء الكائن -الفرد التي يمر بها تشكل الهوية لتحديد المعنى الذي يتيح فهم هوية الأنا كقدرة على المحافظة على الهوية الخاصة"²

تكمن طرافة هابرماس في الائتلاف بين مسارات العلوم وتفاعلها داخل وحدة متجانسة تهدف لبلورة مسألة الهوية من عدة مقاربات فلسفية واعية بحركة الفكر وترحاله عبر الزمن. تنطلق الهوية من فهمنا لأنفسنا من جهة أجسادنا وهي عودة ملحة للبيولوجيا بما هي قوام الحياة الإنسانية. وفهم منطق الأنسال والتركيبات العضوية للإنسان.

1 المرجع نفسه ص 34.

2 المرجع نفسه، ص 36.

ولهذا يحاول هابرماس رصد حجج دامغة تدعم الهوية الخاصة بالجسم لدى شخص ما وللتأكد من هوية الشخص، يجب التخلي عن الموقف الافتراضي. وأن نطلب من الشخص المعني اعتماداً على موقف انجازي "أن يحدد هويته وأن نسأله أن يحدد نفسه بنفسه"¹.

يعد النشاط التواصلي المحدد الأساسي لتفاعل الأنا مع محيطها حيث تظل الشخصية حاضرة في مشاركتها مع الآخر قصد الارتفاع بالخطاب والنقاش إلى أقصاه. وهذا الفهم يرصده هابرماس في المستوى العملي الذي يعمق المجال الإيتيقي. بما هو الفضاء الذي يسمع للمواطنين الكونيين بالتحاور والنقاش والنقد. وهذا تصبح الذات منخرطة بكل حرية ضمن النشاط التواصلي التي التزمت به "لايحقق الأنا أشكال التمييز الذاتية الخاصة به هو بالذات وتقدم نفسه بوصفه أنا عملياً على أنه منخرط في إطار نشاط تواصلي"².

يؤكد هابرماس عن التفاعل بين الذوات التي تشكل في مساراتها ذوات يتشكل وعيها من خلال أفعال الكلام في بنية المجتمع. وهذا تخرج الهوية من المواقف الإجرائية باعتبارها استمرارية تتجاوزاً لآفاق البيوغرافية لأعضائنا. إنَّ التصور الهابرماسي نقدي بالأساس فهو يقوم على العقل المتسم بطابع النقد الذاتي. ويكون قادراً على تحويل طاقاته النقدية إلى قوة الالتزام والانخراط في التواصل الذي يعود إلى التفاهم من دون إكراه. وقد حاول هابرماس أن يجعل النص الفلسفي يفتح على العديد من الاهتمامات. حيث عمل على مقارنة مسألة الهوية من جهة علم النفس النشوي فكيف عمل هابرماس على متابعة نمو الأنا في إطار ما سمح به علم النفس النشوي؟

يمثل بين الوعي من جهة "التفكير الذاتي"³ وتاريخ النوع من جهة "علم النفس النشوي" ويقول في هذا الغرض "أريد أن أذكر باختصار بالمراحل المتعلقة بنشوء الكائن -الفرد التي يمر بها تشكل الهوية لتحديد المعنى الذي يتيح فهم هوية الأنا كقدرة على المحافظة على الهوية الخاصة"⁴. هذا التصور يمكننا من رصد

1 المرجع نفسه، ص 34.

2 المرجع نفسه، ص 34.

3 المرجع نفسه، (المقدمة)، ص 7.

4 المرجع نفسه، ص 36.

مشكل "هوية الأنا" كمفهوم مركزي يظل ذاك الخيط الهادي في ربط مسألة الهوية ورهاناتها الاليتيقية والسياسية والفلسفية. إذا كان هابرماس يسلك في تمشيه النقدي ما يسميه "إعادة البناء". وذلك من خلال إعادة هيكلة المفهوم وفق متطلبات العصر والبنى المعيارية التي يقترحها علينا من خلال المنعرج الجديد للغة. إن إحداثية البنيدانية تتخذ أفقا جديدا لدى هابرماس. إذ تجد وجاهتها في المنعرج اللغوي وهي كمفهوم لم تأت من فراغ وإنما هي "تحيل إلى ضمان الاتصالية التي تميز الهويات الخاصة بالادوار على الصلاحية البنيدانية والثبات في زمن توقعات السلوكات"¹.

نلاحظ أن هابرماس كان وفيًا لمدارس عصره. وهو مايفتح آفاق تفكيره على تجارب فكرية شتى معقدة نظرا لتداخل الحقول المعرفية في مسألة واحدة وتفرعاتها في الآن نفسه. وذلك نظرا للمعبر الفلسفي الذي استقى منه هابرماس طوال مسيرته الحياتية المتواصلة حيث يرصد ذاك الأفق البنيداني قائلا "إذا ما انتهينا إلى أن البنيدانية الخاصة باجماع ما، والمشكلة بواسطة اللغة. تمثل التجديد النسلي الذي ما كان بدوره لمستوى التعلم الاجتماعي الثقافي أن يتشكل"². يكشف خطابه عن مصادرات بديهية متأتية من قناعة راسخة لديه أنه يثق بنتائجه بطريقة مطلقة ونهائية. وفي هذا الاختيار يتشابه مع فكر هيغل في ما بلغه من دائرة اكتمال الفلسفة والتاريخ. ورغم أنه يعد وريث كانط الذي يعلمنا كيف نفكر لا أن ننتهي لحلول قاطعة في المقاصد والنتائج.

إذا أردنا امتحان التصور الهابرماسي داخل تاريخ الفلسفة سنلاحظ أنه لم يسير في الخط الميتافيزيقي الذي نجد حضوره في التفكير التأملي الصرف وخصوصا كانط. وإنما اتخذ الخطاب المابعد ميتافيزيقي أفقا جديدا يمجّد صلابته النظرية والعملية في اللغة والاليتيقا بدل الخطاب الأخلاقي النظري الذي يتخذ من الميتافيزيقا والجوهر أسس لمبادئ التفكير المطلق، هذا في مستوى النهج الذي ارتضاه المفكر الألماني في تمشيه الفكري المعاصر.

1 المرجع نفسه، ص 37.

2 الشابسي (رضا)، الليبرالية المستعادة، حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت-باريس، عدد، 97/96، سنة 1992، صص. 25-26.

امبرتو ايكو

(...-1932)

امبرتو إيكو؛

المشروع التأويلي المنفتح

د. النيامين بن تومي

أستاذ تحليل الخطاب

جامعة فرحات عباس سطيف/الجزائر

مقدمة

وُلد إيكو في مدينة ألساندريا بإقليم بيصونتييسنة 1932، وكان أبوه جوليو مُحاسباً قبل أن تستدعيه الحكومة للخدمة في ثلاثة حروب. خلال الحرب العالمية الثانية، انتقلت أم أومبرتو، جيوفانا، مع ابنها إلى قرية صغيرة في حيد بيسمونتي الجبلي. أخذ اسم عائلته إكو (Eco) من الحروف الأولى للعبارة اللاتينية *ex coelis oblatulus* (هبة السماء)، ومُنح لجده (الذي كان لقيطاً) من قبل مكتب المدينة. كان أبوه ابناً لعائلة فيها ثلاثة عشر ابناً آخرين، وحاول دفعه لأن يصبح محامياً، غير أنه انتسب إلى جامعة تورينو لدراسة فلسفة القرون الوسطى والأدب. كتب أطروحته حول توما الأكويني، وحصل على دكتوراة في الفلسفة في 1954، وخلال هذا الوقت، هجر إيكو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بعد أزمة إيمان. عمل إكو محرراً ثقافياً للتلفزيون والإذاعة الفرنسية، وحاضراً في جامعة تورينو. كما صادق مجموعة من الرسامين والموسيقيين والكتاب في الإذاعة والتلفزيون الفرنسيين الأمر الذي أثر على مهنته ككاتب فيما بعد. خصوصاً بعد نشر كتابه الأول مشكلة الجمال عند توما الأكويني *Il Problema Estetico di San Tommaso* الذي كان توسعة لأطروحة الدكتوراة خاصته. وفي سبتمبر 1962 تزوج ريناتا رامج، رسامة ألمانية.

يعد امبرتو إيكو Umberto Eco واحداً من رواد التنظير النقدي في الفكر المعاصر وهو من كبار السيميائيين الذين يمتلكون مشروعاً نقدياً أقل ما يقال عنه

أنه متعدد الاختصاصات أو الاهتمامات؛ السرد، الفلسفة، الموسيقى، الفنون التشكيلية، الأزياء وغيرها من الحقول المتعلقة بالمباحث السيميائية الكثيرة ويتسم مشروع ايكو بسمتين أساسيتين أنه:

- مشروع نظري يهتم بالتشقيق النظري لكثير من المفاهيم والمصطلحات.
- مشروع تعليمي بيداغوجي ينحو إلى التمثيل ونقد النقد من خلال التطبيقات المختلفة على النصوص.

وهما سمتان تميزان الإطار المعرفي الكلياني للباحث لما له من تنفيذ دقيق في الإلمام بمختلف الروابط الابستمية للحقول المعرفية المتنوعة، والتي يصهرها كلها في بؤرة واحدة؛ التنظير النقدي فلسفياً وثنائياً. ولم يغلب عليه الطابع التجريدي فأغلب منظوراته النظرية تنحو إلى الممارسة لذلك نجده أكثر فاعلية وأركز رسوخاً في قيمته الأكاديمية.

تحاول هذه الدراسة أن تستثمر هذا المجهود في اتجاه عمودي للوقوف على بعض المفاهيم والأصول النظرية عند ايكو لإنارة القاريء العربي بعموم المشروع، لذلك سنسلك طريق العرض وهو أقرب إلى بسط آراء الباحث حول عديد المسائل والإشكاليات التي طرحها نظره العام.

وينقسم مجهود ايكو في اتجاهين:

- اتجاه نقدي نظري خالص.
 - اتجاه إبداعي من خلال رواياته المختلفة.
- وسنقصر بحثنا له على الجانب النظري النقدي دون أن نتطرق إلى رواياته لأن الدراسة اهتمامها مشروع ايكو النقدي في عمومه.

وسنعمل على عرض خطوطه العريضة انطلاقاً من مؤلفاته الكبرى التي تشكل القاعدة التأسيسية للتعريف بعقل الباحث على وجه العموم، وهو مشروع يحتكم إلى جملة من البيانات التأسيسية للمشروع السيميائي في جانبه العام، وأهم تلك الكتب التي تبين عن فكر الباحث نذكر:

- L'ouvre ouverte; les poétiques de james joyce 1962 وهو يعد الباكورة الأولى للنظرية النقدية عند ايكو وقد ترجم للعربية من قبل الباحث عبد الرحمان بوعلي تحت عنوان "الأثر المفتوح" ويأتي كتابه الثاني

La structure Absente الصادر عام 1968 يليه الكتاب المهم والذي وضع فيه امبرتو ايكو عبارة البحث السيميائي المعاصر من خلال التنظير البيداغوجي لمختلف المنظورات السيمائية وهو كتابه Le signe 1973 الذي ترجم للعربية من قبل سعيد بنكراد بعنوان "العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه" ثم كتاب L'etore in fabula الذي ترجمه للعربية أنطوان أبو زيد وكذلك كتاب. غيرها من الكتب المهمة التي سنحاول استنطاقها في هذه الدراسة حول ايكو. وكذلك كتاب:

تنتفع هذه المطارحة على عالم تتداخل فيه العلامة بالتأويل من خلال ربط العوالم الممكنة أو الاحتمالية بالمرجع من خلال كونه دليلا على الوجود في عالم التصورات أو خارجه: "فالشئ أو جملة الأشياء مما تشير إليه عبارة ما يكون مرجعها"¹، لذلك نتغنى هنا تخريج العلامة مع ما يشكل مميزاتها الفارقة عن ما يخالفها دلالة لا من جهة التعيين الخاف للمعنى بل كذلك من جهة تأول العلامة ضمن فضاء شكل المرجع فيها.

وعليه تتخرج العلامة تخارجا تأويليا تتفاعل والحراك الدليلي للنظام الثقافي الذي أفرزته العلامات في منظومة التفاعل التواصل، ذلك أن العلامة تحتزن داخلها التدليلات الصغرى والكبرى عن نظام العلاقات العلامية.

شعرية الأثر المفتوح

ويعتبر كتاب "الأثر المفتوح" L'ouvre ouverte في بدايته كما يقرر المترجم انه كان عبارة عن مقال في المداخلة التي قدمها في "المؤتمر العلمي الثامن عشر للفلسفة عام 1959 والتي كانت حول مشكلة الأثر المفتوح وقد كانت هذه المداخلة بمثابة البذرة التي تشكل كتاب الأثر المفتوح"² ومع أن عمل ايكو يقتصر هنا تقصيه عوالم روايات جيمس جويس إلا انه وسع المفهوم الانفتاح على حقول معرفية كثيرة كالموسيقى والفنون التشكيلية والتلفزيون والأزياء وغيرها مما يكشف

1 عبد القادر قنيني، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، افريقيا الشرق 2000. المغرب. ص: 33.

2 ص. 17. امبرتو ايكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق الطبعة الثانية 2001.

عن الحراك الدينامي لمفهوم الانفتاح الذي طوره ايكو في كتابه المذكور، وهنا نطرح تساؤلا منهجيا الأثر المفتوح باتجاه من؟ إنه انفتاح باتجاه القارئ ليعيد بناء الجوانب اللامنظورة في النص، ملأ شقوقه وفراغته من خلال ترتيب عوالمه.

وهنا وجب -في تصويره- ربط العقل بالفضاء الأول باعتباره آلة التمييز والوضع والاصطلاح، والثاني؛ بوصفه الوجود المادي. والوضع الترابطي يعكس العلاقة الجدلية حول أولية العلامة؟ لعل البحث في هذه العلاقة يفضي إلى كون العلامة ذات طبيعة خلافية جدلية لا تنتج قيمتها المعرفية في المحصلة إلا في البعد التواصلية هذا البعد الذي أعطى قيمة على معنى وجود الإنسان بعد الدور الذي لعبته المسارات الكبرى للفيلسوف الغربي، والتي رمت بالإنسان إلى أحضان الأدوات والتي أفرغته من محتواه الدلالي.

حيث عملت هذه المسارات على إصلاح آلة الفهم العقل ابتداء بمحاولات ديكرات، سينوزا: ذلك أن تبصرات ديكرات حررت العقل من: "المخلفات الميثولوجية واللاهوتية"¹.

ولم يعد الفكر نفسه موضوعا للحدس، بل بدأ يأخذ مسارا سيميائيا دقيقا يحتمل إلى ثلاثة مبادئ للتحليل حددها لا يتنزع في مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافي ومبدأ الاتصال، وهكذا صارت العلامة متسمة بأهم مبدأ لها هو مبدأ الإعتباطية...² من خلال هذا الربط تتحدد العوالم الممكنة في كونها علامات تحمل معاني لا متناهية فيما يقوله امبرتو إيكو: "إنها تحاول أن تفسر العالم كأنه كتاب وتفسر الكتب كأنها عوالم"

● La sémiosis hermétique, dès le début s'est manifestée a deux niveaux interprétation du monde comme livre et interprétation "des livres comme monde"³

● إن العالم/العلامة بهذا التحديد ينزع إلى كونه لا يختلف كثيرا عن المسروقات ذلك أن السرد لا حصر فهو لا نهائي وبالتالي: "فهو حاضر في

1 أحمد يوسف، العلامات الواصفة، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، لبنان الجزائر 2006. ص 44.

2 المرجع نفسه. ص: 64.

3 umberto eco; les limites de l'interprétation.édition trasset 1992. p. 125.

كل الأزمنة وفي كل الأمكنة وفي كل المجتمعات، السرد بدأ مع تاريخ البشرية ذاته...

Le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés, les récit commence avec l'histoire même de "l'humanité ..."

ولما يكون العالم هو النص السردي المفتوح كما يقول إيكو "الأثر المفتوح" l'ouvre ouverte ذلك أن: "مفهوم الانفتاح له علاقة بالمؤول الذي يستهلك الأثر أو النص أو الخطاب"

والتأويل ينطلق أساسا من العلامات التي تسبح فوق المسطح للنص والقارئ يعمل على ملأ الفجوات أو إنطاق المسكوت، ذلك أن العلامة هي الفعل التأويلي للعالم، هذا الفعل يشد الانتباه إلى موضوع ليصبح علامة تحيل على موضوع وهكذا لا نهائية من العلامات...

فمفهوم العلامة عند بورس ينبثق من المعنى المحدد آنفا للسيمبوزيس الذي يعني عنده فعل العلامة la sémiosis ou l'action du signe.

وعليه فإن فعل العلامة l'action du signe هو الجامع المحدد لصيغة ثلاثية عند فلسفة بورس للعلامة: الممثل، الموضوع، المؤول ب: "وهذه هي العلاقة الثلاثية الأصلية (...). وأي شيء يحدد شيئا آخر هو (مؤولة) بحيث إن المؤول يحيل إلى موضوع وهذا الموضوع يحيل بدوره إلى آخر بنفس الطريقة، أي أن المؤول أصبح هو نفسه علامة وهكذا إلى ما لا نهاية"

وعليه: "فإن النص الأدبي المفتوح يمنح متلقيه نفس القدر من الحرية أو أقل منه قليلا لتمكن من التمتع في وسط شبكة من العلاقات النصية" أي أن العلاقة مؤلف/نص صارت رؤية تقليدية لا تفي حاجتنا في تفسير العلاقات الدينامية النصية، وهي رؤية تصادر إرادة القارئ في إعادة إنتاج النص لذلك أصبحت

1 roland barth; l'aventure sémiologique, édition du seuil paris p.167.

2 اميرتو ايكو، الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار سوريا. ص: 8.

3 charles.s. peirce; écrit sur le signe, édition du seuil paris, p. 126.

4 أحمد يوسف، العلامات الواصفة. ص 56.

5 ايكو، الأثر المفتوح. ص 9.

معادلة قارئ/نص هي المعادلات التي تنفتح فيها الدلالة على أكثر الاحتمالات المعنوية والدينامية لإعادة بناء سيناريو أمثل للنص فيلج النص مرحلة إعادة تأويل المعطيات الموسوعية له بإعادة قراءته انطلاقاً من البني السوسيو ثقافية المخزونة في النص.

لذلك يقدم ايكو لكتابه "الأثر المفتوح" بمقدمة نظرية محكمة ومعقدة في آن تشرح مفهوم الأثر المفتوح. ومن ثمة شعرية الإنفتاح وهي عنده تلك التي تعطي: "أهمية لأفعال الحرية الواعية عند المؤول وأن تجعل منه المركز الفعال لشبكة لا تنتهي من العلاقات"¹ أي أن النص يكون في اتجاه التعدد اللاهائي للقراءة، هنا ينسف ايكو المعني الخاف/الأصلي الذي بني على نظرية قصد المؤلف ففي تصور كل نص يحتزن داخله عددا لا نهائيا من الفراغات تحتاج إلى إعادة ملأ ليدخل النص في حالة من الدينامية اللاتناهية.

فالقصود عملية يحورها القارئ لأفقه هو/أفق القراءة الذي يبين علاقة النص على عالم جديد/تحديد خارج المعني الحرفي له. واعتبار القارئ لمنظور معين في النص لتدعيم شبكة قرائية في شقها الايديولوجي التي يفترضها القارئ فهو يكشف زاوية من النص تخدم رؤيته ومصالحه يقول: "والقارئ يعرف كل جملة وكل شخصية تخفي دلالة متعددة الأشكال يتحتم اكتشافها وهو يختار حسب حالته الذهنية المفتاح الأفضل بالنسبة إليه ويستخدم الأثر بشكل يمكن أن يكون مختلفا عن الشكل المتبع أثناء قراءة سابقة"² إلى أن يقول: "إنه نظام الأثر الفني يلتبس مع نظام المجتمع الامبراطوري والثيوقراطي والقوانين التي تنظم القراءة هي القوانين ذاتها للحكم الذي يقود الانسان في جميع أفعاله من خلال تسطيره الأهداف التي ينبغي أن يصل إليها وتقدم الوسائل للوصول إلى ذلك"³

بمعني أنه المفهوم التقليدي عن الأثر الأدبي باعتباره وحدة مادية مغلقة على معناها لم يعد لها أهمية في النقد المعاصر، بل صار النص سرا نحاول كشفه وتعريضه والبحث في شقوقه الرفيعة اللامنظورة ومن ثمة البحث في بياضاته.

1 المرجع نفسه. ص 17.

2 المرجع نفسه. ص 19.

3 المرجع نفسه. ص 20.

وهنا نجد امبرتو ايكو قد حلل مفهوم الأثر المفتوح بناء على تقصيه لمفهوم آخر وهو الغموض لذلك نجده يطرح تساؤلا جوهريا "هل حقا يملك المؤلف قصدية رمزية وميلا نحو الغموض"¹ انطلاقا من القاعدة التي بول فاليري عندما قال: "لا يوجد معني حقيقي لذلك تناول تيندال أن الأثر الأدبي: "هو جهاز يستطيع كل شخص منا أن يستخدمه كما يحلو له إن هذا النمط من النقد يري أنه الأثر الأدبي يشكل تابعا ممكنا من الانفتاحات واحتياطات لا ينفذ الدلالات وفي نفس الاتجاه تسير الأعمال الذي تدور حول بنية الاستعارة وحول أنواع الغموض المختلفة التي يمنحها الخطاب الشعري"² ولعلنا نفسر كل هذا مقولة مالارميه التي ذكرها امبرتو ايكو "إن الكتاب لا يبدأ ولا ينتهي أكثر من ذلك فإنه يبدو كذلك"³ والأثر يتحرك نحو القاريء وليس باتجاه المؤلف، فالأفق الجديد هو الذي يرسم عناصر التحول في الأثر انطلاقا من تفجير البني المركزة في النص وتأويل العناصر والعلامات الرمزية الكامنة فيه المفتحة على العالم.

ووعي القاريء هو الكفيل بإخراج كل تلك المضمرات والنظر في تلك المنظورات وعليه فالأثر المفتوح في الدرس النقدي على مستويين:

- إنتاج الأثر/المؤلف/انفتاح داخلي مشروط.

- إعادة إنتاج الأثر/القراءة/سلسلة لا متناهية من القراءة؛ انفتاح كلي.

وبحسب ايكو لم يصل مفهوم الانفتاح إلى الحيز النظري المناسب إلا مع انبثاق المذهب الرمزي وأقول المذهب الرومنسي، ولقد طور ايكو مفهوم الأثر المفتوح بناء على النقاشات الجمالية التي فتحتها جمالية التلقي أو ما يسمى علم تداول النص.

ولم يتوقف ايكو عند هذا الحد فقد فتح في كتابه بعدا جديدا عن الأثر المتحولة أو المفتوحة باتجاه نشاط تعاضدي دؤوب، حيث انتفع أكثر وبعث على عديد الاتجاهات السيميائية من خلال تحصيله لفهم دقيق بنظرية غريماش في تقص الدلالة وتدقيقات بيرس حول دينامية التأويل.

1 المرجع نفسه. ص 23.

2 المرجع نفسه. ص 24.

3 المرجع نفسه. ص 29.

ولقد قدم لنا في كل ذلك فروض نظرية محكمة حيث عرض لمختلف الاتجاهات السيميائية السائدة والتطور الذي عرفته اللسانيات عموماً من الاهتمام الذي كان مركزاً حول الجملة إلى الاهتمام الذي تركز حول الخطاب، لكون الأخير يهتم بالمقول أو التلفظ أي الظروف التي تم فيها القول يقول: "لقد ارتسم منحيان في السيميائيات النصية ونموها المطرد ولسوف نحددها باعتبارها نظريتين تسودان إلى الجيل الأول والثاني، إلا أن تحديدنا هذا لن يكون تسلسلاً فالجيل الأول بحسبنا هو الذي كان متطرفاً ومجادلاً عنيفاً ضد لسانية الجملة أما الجيل الثاني فهو جهد على العكس في أن يصهر وجهتي النظر صهراً حذقاً وذلك حين راح يمد جسوراً بين دراسة اللغة باعتبارها سيستاماً مبنيًا يتقدم التفاعلات الخطابية وبين دراسة أنواع الخطابات أو النصوص باعتبارها نتاج لغة تم التكلم بها أو هي قيد التكلم بها"¹ لقد اهتم ايكو في كتابه القاريء في الحكاية بمقولات الجيل الثاني لأن الطرح النظري الذي يريد بناءه هو إيجاد علم التداول النصي أو جمالية التلقي.

ويحاول ايكو من خلال عدته النظرية: النص والموسوعة أن يحدد سمة لازمة بالنص من كونه معطي كسول يتطلب من القاريء تعصيذاً من خلال ملاءم البياضات نتيجة للخرزين الدلالي الذي يحتفظ به المقابليات، وذلك حسب الإطار السيناريو الذي تم استعماله أو ايراد للتعبير عن الحاجة.

ولقد احتكم في بناء تصويره هذا في بيان اشكالية التعضيد التأويلي على مقارنة بيرس السيميائية بالإضافة إلى بناء تصور للعوالم الممكنة بالمفهوم السيميائي، يعتبر ايكو بيرس أحد منظري الجيل الثاني، وبين لنا نموذج بيرس التأويلي وحركة التعضيد مرتبطة أساساً بأشكال التأويل الانهائي وهي سريرة لامتناهية من العلامات يقول "عن العلامة هي الشيء ما بإزاء الفكرة التي تنتجها وتحول فيها..."² فالعلامة ليست "وحدة مغلقة فالعلامة أصلاً حالة ظرفية لحظة في نسق لا متناهي من الاستعمالات للفكر" والعلامات لا يكون لها معنى إلا داخل "أكوان السيميز في ملفوظات وإثباتات وأوامر وتساؤلات وتنظم الملفوظات في نصوص

1 امبرتو ايكو، القاريء في الحكاية؛ التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية. ترجمة انطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت، الطبعة الأولى 1996. ص 15.

2 المرجع السابق. ص 31.

أي ضمن خطاب" فالدينامية السيميائية هي التي تركز أساسا على دراسة حياة السيميز هذا الأخير الذي يعد فعل العلامة كما يقول بيرس.

ولقد تناول ايكو مفهوم السيميائيات في كتابين مهمين هما؛ العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، وكتابه الثاني؛ "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية" الذي أعاد فيه مناقشة جملة من القضايا النقدية والفلسفية الكبرى خصوصا علائق العلامة بالتأويل من خلال جملة من المناقشات الكبرى أهمها: التأويل والتاريخ، التأويل المضاعف للنصوص، والعلاقة التي تربط المؤلف بالقارئ على نحو ما بينا في المفاهيم الافتتاحية.

حيث إن علاقة التأويل بالتاريخ كما تصورهما ايكو متربطة أساسا ضمن "إطار الفلسفة والتاريخ والسياسة يمكن ان ندرج النموذج التأويلي كما يمكن أن ندرج النموذج الثاني، فالأول موجود في حد ذاته متناهي والثاني قابل للاشتغال لأنه لا متناهي... ويرد ايكو النموذج الأول إلى أصول حضارية يمتزج داخلها السياسة بالمنطق والتاريخ فالحدود هي أصل البناء، بناء المدينة وتحديد تخوم الامبراطورية، تعيين عاصمتها فالامبراطورية موجودة لأنه هناط حدودا ترسم هويتها وإذا حدث ان انتفت هذه الحدود سقطت الامبراطورية"¹. ثم قام على دراسة التظاهرات المختلفة للتأويل في التاريخ الغنوصي والمسيحي وما هي المحددات والاستخلاصات الكبرى للدرس التأويلي.

ولقد ناقش فيه إشكالية التأويل المضاعف حيث انصب فيه على علاج السجال القديم حيث كشف المحاورة التقليدية التي تبحث في نص ما عن: "ما يود الكاتب قوله وإما على ما يود النص قوله في استقلال على نوايا الكاتب. إن الطرف الثاني داخل المعادلة هو الذي يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ما سيتم الكشف عنه يتطابق مع ما يقوله النص استنادا إلى وجود انسجام نصي ووجود نسق دلالي أصلي أو يعود إلى نسق الانتظار الخاص بالقارئ"²

ولقد حدد ايكو ماذا يقصد بالضبط بقصدية النص وقصدية القارئ يقول: "... فإننا لا نستطيع إعطاء تحديد تجريدي لمقولة قصدية النص، فقصدية النص

1 امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة الثانية 2004، ص 24.

2 المرجع نفسه. ص 77.

ليست معطاة بشكل مباشر وحتى إذا حدث وكانت كذلك فستكون شبيهة في هذا بالرسالة المسروقة فرؤيتها محكومة بإرادة الرائي وهكذا إذا كان بالإمكان الحديث عن قصدية النص، فإن ذلك مرتبط بتخمينات القاريء إن مبادرة القاريء تعود أساسا إلى قدرته على تقديم تخمين يخص النص "لذلك فالنص بحسب تصور ايكو هو ما أمكنه إنتاج القاريء النموذجي الذي ينتج الدلالة ويكشف المعنى. وليس القاريء النموذجي في تصوره هو الذي يأتي تخمينات تقريبية للنص وإنما القاريء النموذجي هو الذي يفترضه النص ذاته يقول: "إن النص جهاز يراد منه إنتاج قاريء نموذجي إن هذا القاريء وأكرر ذلك ليس هو ذلك الذي يقوم بتخمينات نقول عنها إن وحدها التخمينات الصحيحة فقد يكون بإمكان نص ما أن يتصور قارئاً نموذجياً قادراً على الاتيان بتخمينات لا نهائية. إن القاريء المحسوس هو مجرد ممثل يقول بتخمينات تخص نوعية القاريء النموذجي الذي يفترضه النص"¹

ولا تتحدد قصدية النص إلا من خلال العلامات التي يتركها النص تطفو فوقه فتشكل أفق انتظاره الخاص الذي يدخل مع القاريء في سيرورة لا متناهية في إنتاج الدلالة من خلال الجدل التقني؛ النص/القارئ ولقد ولد ايكو مصطلحاته من خلال تمحاكه مع جملة الطروحات التي كانت سائدة في أفقه المعرفي الخاص حيث تقرر إن العلاقة التي تكون بين النص/القارئ فيما يحدده يابوس: "تستبعد ما يسميه ايرز مع Erring goffman ايروينغ كوفمان وضعية الوجه للوجه face to face situation التي تطبع كل شكل من أشكال التفاعل الاجتماعي".² إن القارئ الذي لا يكون مزودا ببنية معرفية يستخدمها كشفرة لتحليل "النص" لا يستطيع أصلا أن يشكل تواصل مع "النص" لأنه لا يوجد إطار مرجعي للتفاهم.

ومن شروط تواصل القارئ بالنص أن يكون القارئ واعيا بالبنية الثقافية التي يطرحها "النص": "وسيعتمد نجاح فعل التواصل هذا على الدرجة التي يؤسس فيها "النص" نفسه كعامل ارتباط في وعي القارئ."³

1 المرجع نفسه ص 78.

2 فرانك شويرجن، نظريات التلقي، ترجمة؛ عبد الرحمن بوعلي، دار النشر الجسور، الدار البيضاء، ط1، 1995. ص 76.

3 حافظ اسماعيل علوي، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقد، الجزء 34، 1999. ص 94.

إن "النص" بالنسبة القارئ هو مثير وفق الوقع الذي يحدثه في نفسه، حيث يتزعزع هذا الأخير وفق الشحونات أو المعطيات التي يحملها "النص"، فكل ما يحاوله "النص" أن ينشط ملكات القارئ، و"النص" إنما يحمل في طياته هذه اللطائف الاجتماعية التي يضمن استعمالها من قبل القراء وبالتالي تشكيل موقف "الفهم" اتجاهها.

وانطلاقاً على ما تأسس تصبح القراءة فعل يعمل على تنشيط "النص" وهنا يقول ايرز: "إن القراءة نشاط يوجهه "النص"، وهذا بدوره لابد من أن يعالجه القارئ الذي يتأثر بدوره بما يعالج، وإنه لمن الصعب أن نصف هذا التفاعل"¹ وهذا التفاعل لا يتم فقط بين القارئ و"النص" الفعلي بل، كذلك وبـنفس الدرجة بالأفعال المرتبطة بالتجارب مع ذلك النص".²

وهنا يصير ايرز على مفهوم وجهة النظر الجواله"³ من حيث أن معنى "النص" لا يمكنه دفعه واحدة بل يأخذ القارئ في اكتسابه تدريجياً، وهذا ما يؤكد أن ثقافة القارئ تعمل على حل المخزون الثقافي للنص من كونه يتعدى إلى غيره، وغاية وجهة النظر الجواله للقارئ هي بلوغ التأويل المتسق".⁴

غير أن ايرز يناقش مبدأ التفاعل بين "النص" والقارئ وفق شرط اللامتناهية "فالتفاعل بين شخصين في الحقل الاجتماعي مثلاً لا يحدث بشكل أقوى إلا عندما يجهل كل واحد منهما هوية الآخر، لأنهما حينئذ يكونان عن بعضهما البعض تصوراً غير مطابق للحقيقة، ويتصرفان على أساس هذه الصورة المفترضة عن بعضهما البعض".⁵

وعليه فالنص لا يكتفي بذاته، بل يتعداها، وهنا نجد: "نوعاً من التداخل والإلتحام بين "النص" وقارئه، ينتج عنه تأثير جمالي لتصبح بذلك آلية القراءة تتحرك بين قطبين القطب الفني للنص، والقطب الجمالي، يختص الأول بالنص

1 ايرز، فعل القراءة؛ نظرية في الاستجابة الجمالية. ص 169.

2 ايرز، فعل القراءة؛ نظرية جمالية التحاوب في الادب، ترجمة؛ حميد حميداني، الجلالى الكدية، مطبعة المناهل، الدار البيضاء. ص 5.

3 المرجع نفسه. ص 5.

4 المرجع نفسه. ص 5.

5 المرجع نفسه. ص 5.

وصنعتة اللغوية، ويختص الثاني بنشاط عملية القراءة وكلا ينصهر في الآخر، ويحل فيه ليتشكل من ذلك النص"¹

وانطلاقاً مما تبين، إن "النص" يكشف وجهات نظر متغيرة لدى القارئ، والتفاعل الحاصل إنما يتم لملاً الفجوات "إن اللاتماثل والإحتفالية والأشياء كلها أشكال مختلفة من البياض المكون وعند المحدد الذي هو أساس كل عمليات التفاعل"²، وهنا نلاحظ أن سمة التفاعل هي التي تخلق لدى القارئ التحرك نحو "النص" لسد الثغرات عملية الإنتاج التي يحاول أن يقدمها باتجاه "النص".

وعليه فإن امبرتو ايكو حاول فض النزاع لتلك الإشكالية بين المؤلف والنص، حيث يطرح ايكو سؤالاً مهماً ما يزال يحتل صدارة الأسئلة النقدية الكبيرة؛ هل بإمكاننا بعد كل ما قلناه الاهتمام بالمؤلف الواقعي للنص؟

يتحدث ايكو عن كون فعل القراءة فعل مركب فيقول: "إن فعل القراءة هو تفاعل مركب بين أهلية القارئ، (معرفة الكون الذي يتحرك داخله القارئ) وبين الأهلية التي يستدعيها النص كي يقرأ قراءة اقتصادية"³ ولهذا يأخذ بوجهة نظر ماورا فرايزي إله وجود كيان ثالث يتوسط المؤلف الفعلي والمؤلف النموذجي (الذي لا يمكن إلا أن يكون سوى استراتيجية خصبة صريحة) يتحرك على هيئة شبح ونسميه المؤلف الاستهلاكي أو الكاتب الموجود في العتبة تلك التي تفصل بين قصيدة كائن بشري وبين القصيدة اللسانية المندرجة ضمن استراتيجية نصية"⁴. وبالتالي فإن النص حسب ايكو يعود إلى تلك الحركة الدائرية قارئ/نص، نص/قارئ ومن خلالها يتم بناء موضوع التأويل من خلال تلك الحركة وهي دائرة قديمة ومعروفة تسمى الدائرة الهرمنيوطيقية. ويعمل القارئ على ملأ تلك الفجوات التي تسمى المسافات البيضاء أو كما سماها أنجاردن أماكن اللاتحديد. حيث يكتشف التأويل شرعيته النصية يقوم القارئ ببناء المعنى هناك.

1 حافيط اسماعيل علوي، مدخل إلى نظرية القراءة. ص 94.

2 ايزر، فعل القراءة؛ النظرية جمالية التجارب. ص 98.

3 امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ص 86.

4 المرجع نفسه. ص 88.

واحتل مفهوم البياض مكانه متميز في الطروحات التي قدمها إيرز وهي تشكل نقطة: "الإنطلاق بالنسبة له، بل والمعطيات الناقصة التي يجب على القارئ تتمتها وملأها ليس في حقيقة الأمر إلا نقطة الوصول".¹

وهنا حاول عديد من الباحثين وعلى رأسهم "فيش" تحديد مختلف البياضات النصية إلا أن: "رولف كلوبفر h. kloepffer قام بترتيب البياضات بواسطة خمس مقولات مختلفة".²

1. شكل الإلتباس غير المحقق Aléatoire المطابق لما يشير إليه "النص" بسبب نقص في الملائمة.

2. كل مكان أو "نقطة" في "النص" يحس القارئ فيهما نقص ليست من الأسباب.

3. كل مكان أو "نقطة" في "النص" تعمدنا فيها إسكات شيء ما لتفعيل مشاركة القارئ.

4. كل مكان أو "نقطة" في "النص" يخفق القارئ في تحديد دلالاتها المتعارفة

5. كل مكان أو "نقطة" في "النص" في أفق مرجعي أكثر تكتيفا لا يمكن للقارئ أن يعطيه دلالة واحدة.

يرتبط مفهوم الفراغات بمفهوم: "التسلسل القصدي للجمل على النحو الذي شرحه انجاردن ثم طوره ايزر فيها بعد".³

وقبل ذلك علينا استيعاب نظرية انجاردن حول ما يسميه بـ "مواقع اللاتحديد Unbestimmtheitsstellen من خلال عرضه للطريقة التي يقدم بها العمل الفني. "فإنه يرجع إلى إطار مرجعي ظاهري من أجل تعريف الموضوعات وطبقا لهذا فهناك موضوعات واقعية محددة بشكل عام وأخرى مثالية مستقلة. الموضوعات الواقعية ينبغي فهمها والمعطيات المثالية ينبغي تكوينها"⁴ ويتم هذا الإطار من خلال القصد" فالموضوع القصدي الأدبي ينقصه التحديد الكامل بقدر ما تشتغل

1 فرانك شويروجن، نظريات التلقي، ص 78.

2 المرجع نفسه، ص ص 78، 79.

3 حامد أبو أحمد، القارئ والحكاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط2، 2003، 115.

4 ايزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب، ص 89.

الجميل في النص بإعتبارها موجهها، على اعتبار أن التسلسل القصدي للجميل مهم وذلك: أن كل جملة تمثل مقدمة للجملة التالية وتشكل نوعا من التعيين لما سوف يأتي، وهذا بدوره يغير من وضع المقدمة وتتحول بذلك إلى تعيين لما تمت قراءته، وايزر يستخدم مفهوم مواقع الالتحديد للتمييز بين الموضوع القصدي والموضوعات الأخرى، من خلال لانهاية المعنى الذي تفترضه هذه المواقع، فهي تنبني على الموضوع القصدي المفتوح، وهنا تبدأ مهمة ملأ الفراغات لإسقاط جملة من الاحتمالات على هذه الثغرات بمعنى: "أن الفجوات أو الفراغات هي المناطق غير المعبر عنها في الخطاب والتي تناط بالقارئ مهمة تعبئتها مما يؤدي إلى إنتاج المعنى نتيجة التفاعل القائم بين النص والقارئ".¹

وضمن إطار التعاضد النصي يحاول القارئ النموذجي ان يبني نصه من خلال ما يتوقعه، وهنا يطرح ايكو سؤالاً مهماً كيف يتوقع النص قارئه؟ يقول ايكو: "فأن يُكوّن المرء نصاً يعني أن يضع حيز الفعل استراتيجية ناجزة تأخذ في اعتبارها توقعات حركة الآخر، شأن كل استراتيجية وعليه فأن الاحترابي إذ يكون يكون حيال استراتيجيته الحربية فإنه غالباً ما ينصرف إلى رسم صورة خصم نموذجي"²

غير أن أفق التوقع يتم دوماً كما يقول يابوس "إن تحليل التجربة الأدبية للقارئ تفلت من النزعة النفسانية التي هي عرضة لها لوصف تلقي العمل والأثر الناتج عنه، إذ كانت تشكل أفق انتظار جمهورها الأول بمعنى الأنظمة المرجعية القابلة للتشكل بصورة موضوعية والتي تكون بالنسبة لكل عمل في اللحظة التاريخية التي يظهر فيه نتيجة عوامل ثلاثة أساسه هي:

- التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور من الجنس الذي ينتمي إليه "النص".
- شكل وموضوعية الأعمال السابقة التي يفترض معرفتها.
- والتعارض بين اللغة الشعرية واللغة العلمية أي التعارض بين العالم التحليلي والواقع اليومي.³

1 حامد أبو احمد، القاريء والحكاية، ص 78.

2 اميرتو ايكو، القارئ في الحكاية. ص 67.

3 حافيظ اسماعيل علوي، المرجع السابق. ص ص 88، 89.

● إن يابوس من خلال هذا التنظير يحاول ان يوفر للأفق طبيعة متعالية transcendental يحافظ فيه الثقافي على بعض خصائصه حينما يساق العمل الأولي إلى القراءة، فهذا الجانب يساعد العمل المقروء في تشكيل الجمالي الذي شكل الجدل بين أفق التشكل وزمن القراءة (لحظة التلقي). وعموما قضية القارئ والنص والمؤلف والقصديات نجدها مكررة في مشروع ايكو فيكتبه الثلاثة؛

- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية.

- القارئ في الحكاية.

- السيميائيات وفلسفة اللغة.

أما كتابه المترجم بـ "العلامة المفهوم وتاريخه" فهو كذلك من أهم الكتب التي تعكس توجه ايكو السيميائي حيث يحاول الكتاب أن يضع تأصيلا نظريا لعلم السيمياء ويتبع التحديدات الدقيقة لمفهوم العلامة في فضاء استراتيجي يتسم بالتبسيط الجميل. لذلك افترض في بداية الكتاب قصة تقريبية عن السيد "سيغما" وهو مواطن ايطالي يقضي عطلة في باريس¹ وبدأ السيد سيغما يشعر بألم في معدته، فهو يشعر بألم ما لكنه لم يحدده بدقة لذلك سيحاول البحث عن طبيب لينقل له هذه الإحساسات التي تنتابه. هذه الأحاسيس مفارقة لجوهر الطبيب حيث ان الاخير يدرك مشاعر مرض السيد سيغما من خلال العلامات، فالأخير كما قلنا رجل ايطالي غريب عن باريس سوف يبحث عن طبيب في منطقة باريس في دليل الهاتف ومن خلال جملة من العلامات الطباعية تميز الطبيب المتخصص عن غيره، وهنا سيخوض السيد سيغما جملة من المراحل ليصل إلى الطبيب المذكور إذا فتعامل السيد سيغما المبدئي سيكون مع جملة من العلامات التحديدية والتقريبية للطبيب إنطلاقا من الهاتف إلى الإشارات الدالة على عيادته إلى عشرات العلامات التي يتعامل مه المريض للوصول إلى الطبيب.

وحين سيصل السيد سيغما إلى الطبيب فإنه سيخوض تجربة تفسير تلك الأحاسيس للطبيب وبالتأكيد فإن الطبيب سيفهم المريض لا من شعوره به وإنما

1 امرطو ايكو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه. ترجمة سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي، لدار البيضاء/بيروت. ط1. 2007. ص 27.

لفهمه لجملة من العلامات، لذلك سيكشف الطبيب على المريض ليجد بقعا حمراء غير منتظمة علامات معينة ليفهم الطبيب أن السيد سيغما أسرف في الشرب كثيرا.. فيعترف السيد سيغما بذلك، فالتعامل هنا يكون من خلال العلامات التي تعني في تفسر ضمن محيطها وضمن سياقها الخاص، لأن العلامات تختلف من محيط لآخر؛ ما يتعامل به الفلاح في الريف غير الذي يتعامل به سكان المدن فالعلامات ومنطقها يختلف باختلاف البيئة.

والعلامة في توسعها الدلالي قد نعني بها: سمة أو تمثال أو إشارة دليل، وبالتالي فإن الفكرة التي تقول بان الإنسان حيوان رمزي هي فكرة ذات طبيعة فلسفية وعليه؛ إن امبرتو ايكو حدد اشتغاله المبدئي والأساسي في هذا الكتاب هو مسألة العلامة مسألة فلسفية يقول: "ومادام الامر كذلك فإننا سنتصرف في جزء هام من هذا الكتاب بطريقة لا تذكر بالخطاب الفلسفي الأكاديمي لأن السائد هو الاعتقاد بأنه من الأحمدي لنا الحديث عن العلامة بلغة فلسفية¹.

سنحاول أن نقدم وصفا تقنيا لظاهرة عملية التوليد الدلالي (السميوز) سنحلل اشتغالها الملموس وسنجازف بتقديم تعارف جزئية وبدون هذه الطريفة لا يمكن تأسيس فلسفة للعلامة..."² وعليه يمكن النظر للعلامة من ثلاثة أبعاد: بعد دلالي، بعد تركيبي، بعد تداولي.

لكن ما العلامة؟ سؤال يطرحه ايكو للوصول إلى تحديد هذا الكيان، عن العلامة كل كيان يملك مدلولاً ولا يمكن أن تكون العلامة كذلك إلا إذا تم تأويلها باعتبارها علامة على كل شيء من لدن مؤول.

وعليه فقد أورد ايكو جملة من التعاريف المعتمدة للعلامة: "هي السابق الصريح للاحق، ولاحق السابق هو كذلك عندما تكون هناك نتائج مشاهدة تمت ملاحظتها وكلما قلت ملاحظة هذه النتائج تم التشكيك في وجود العلامة"³ وهناك تعريف الأكثر شهرة وذيوغا هو تعريف لـ أباغانو حين يعرف العلامة بأنها: "كل شيء أو حدث يحيل على شيء ما أو حدث ما" والعلامات نوعان أساسيان

1 المرجع السابق. ص 40.

2 المرجع نفسه. ص 40.

3 المرجع نفسه. ص 67.

هما: علامات إصطناعية وأخرى طبيعية، أما الإصطناعية منها ما انتج قصد الدلالة ومنها ما انتج قصد الوظيفة، أما العلامات الطبيعية منها ما يتماهي مع الأشياء أو أحداث طبيعية ومنها ما يصدر بشكل طبيعي عن كائن بشري مثلا الأعراض الطبية والأعراض النفسية¹.

ونكون هنا قد وقفنا على أهم الإشارات التحديدية لما وسمناه بمشروع ايكو نحو تأويل منفتح من خلال القيام على

- القيام على حركة التأويل في التاريخ.
- القيام على تحديد المفاهيم وتتبع حراكها التاريخي من خلال نماذج تطبيقية.
- القيام على النشاط الدينامي للنصوص وتعاضديتها الحيوية.

1 المرجع نفسه. ص 72.

بيتر سلوترديك

(...-1947)

بيتر سلوترديك

الحظيرة البشرية ومكانية الوجود في الألفية الثالثة

أهاتي أبو رحمة

كاتبة وناقدة من فلسطين

ولد الفيلسوف الألماني بيتر سلوترديك عام 1947. ودرس الفلسفة واللغة الألمانية والتاريخ في جامعة ميونيخ وجامعة هامبورغ من عام 1968 وحتى العام 1974. وفي عام 1975 حصل على الدكتوراه من جامعة هامبورغ. نشر سلوترديك عدداً من الأعمال الفلسفية المشهودة في ألمانيا. ويعمل حالياً أستاذاً للفلسفة ونظرية الميديا في جامعة كارلسروه للفنون والتصميم فضلاً عن مشاركته منذ العام 2002 في تقديم برنامج تلفزيوني شهير بعنوان: "في بيت من زجاج: اللجنة الرباعية الفلسفية" الذي تعرضه قناة ZDF الألمانية المكرسة لمناقشة القضايا الفلسفية المعاصرة بصورة معمقة.

وعلى الرغم من عمله الأكاديمي الحالي، إلا أن أسلوبه المبتكر في الكتابة لم يتغير عن بداياته الأولى. يتفق سلوترديك مع نيتشه في ضرورة أن يفكر الفلاسفة المعاصرون في القضايا الخطرة وأن يسمحوا لأنفسهم بالانخراط في (التعقيدات المفرطة hyper-complexities): إذ يجب عليهم مقارنة الإنسانية الحالية والعالم من منظور أوسع بيئياً وعالمياً في آن واحد¹.

توازن فلسفة سلوترديك بين الأكاديمية الصارمة ونوع من التعبيرات المناهضة للمعايير الأكاديمية والتي تجلت في اهتمامه ومتابعته لأفكار أوשו Osho الذي كان أستاذه وأواخر السبعينيات. يرفض سلوترديك لقب المفكر المثير للجدل polemic thinker والذي أطلقه عليه منتقدوه الكثر، ويفضل بدلاً منه لقب الحاسم أو القطعي hyperbolic.

لا يؤمن سلوترديك بوجود الثنائيات: الجسم والروح، الذات والموضوع، والثقافة، والطبيعة، وما إلى ذلك، لأن تفاعلاتها أو مساحات التعايش بينها "spaces of coexistence" والتقدم التكنولوجي قد خلقا ما يمكن أن يطلق عليه الواقع الهجين.

ويشار إلى أفكار سلوترديك بوصفها ما بعد الإنسانية Post-humanism، لأنها تسعى إلى دمج العناصر المختلفة التي فصلت قصراً - من وجهة نظره - عن بعضها البعض. وبناء على ذلك، فإنه يقترح إنشاء "الدستور الوجودي" الذي من شأنه أن يدمج جميع الكائنات: الإنسان والحيوان والنباتات والآلات معاً. لذلك فإن سلوترديك ليس الفيلسوف الذي يفهم الفلسفة بوصفها (حب الحقيقة) ذلك أنه ليس معنياً بالمشكلات الميتافيزيقية والانطولوجية والاستمولوجية الكبيرة. يقول:

"الموضوعات العظيمة مراوغة وأنصاف حقيقية. تلك الشواهد الجميلة العقيمة المتعالية - الله، والكون، والنظرية، والممارسة، والموضوع، والكائن، والجسم، والروح، والمعنى، والعدم - كلها لا شيء. إنها مجرد أسماء للشباب والغرباء وعلماء الاجتماع ورجال الدين"¹. ولا عجب بعد ذلك أن مواضيع فلسفته هي تلك الجوانب التي تبدو تافهة من الحياة.

حقق سلوترديك الكثير من الاستحسان (وقاعدة عريضة من القراء) في الولايات المتحدة خلال ذروة النظرية النقدية مع ترجمة كتابه النقدي (نقد العقل الكلبى. Critique of Cynical Reason 1983) (صدر بالإنجليزية عن مطبعة جامعة مينيسوتا، 1988)، الذي قدم نمطاً متعدد الأوجه للكتابة تشترك فيه بحرية الفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا، والخيال، والشعر، ونظرية الأدب، واللغة العامة. يشكل هذا المرجع الاستطراذي الفريد نظرة كلية جديدة لدور الفلسفة، والتي لا تزال تميز عمله. حقق الكتاب أكبر مبيعات للكتب الفلسفية باللغة الألمانية منذ الحرب العالمية الثانية ودشن بذلك سلوترديك بوصفه فيلسوفاً.

ترجمت بعض أعمال سلوترديك إلى الإنجليزية نذكر منها بالإضافة إلى (نقد العقل الكلبى): (المفكر على خشبة المسرح: المادية النيتشوية، 1989) و(نظرية

Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason" [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987b]. p. xxvi.

فترات ما بعد الحرب: ملاحظات على العلاقات الفرنسية الألمانية منذ عام 1945، (2008) و(الإرهاب من الجو، 2009) و(حماسة الله: المعركة من الديانات التوحيدية الثلاث، 2009) و(دريدا: المصري، 2009) و(الغضب والزمن، 2010) و(لا الشمس ولا الموت، 2011) و(الفقاعات: الجزء الأول من ثلاثية الكرات: علم الكرات المجهرية، 2011). وترجم علي مصباح الى العربية كتابه: (الانجيل الخامس لنيثشه: منشورات الجمل 2003).

وبسبب التقلبات التي استقبلت بها النظرية النقدية في الولايات المتحدة الأمريكية، فإن أعمال سلوترديك كان ينظر إليها بوصفها أفكارا لا تناسب إلا حقبة الثمانينيات. ولكن في ألمانيا يعد سلوترديك واحدا من المثقفين البارزين الذي ميز نفسه من خلال دفع حدود المنتدى التقليدي للفيلسوف - وبالتالي تحديد مفهوم الفلسفة ليس فقط من خلال التحول إلى المرحلة الأكاديمية التقليدية وإنما إلى الإعلام الجماهيري. وكانت هذه الخطوة محفوفة بالمخاطر، ذلك أن سعيه هذا قد تسبب في تهميشه من كلا القطاعين. ولكن كانت له محاولة، في تقليد مدرسة فرانكفورت، لاستعادة قدر أكبر من الأهمية للتفكير النقدي. إذ بالإضافة إلى الأستاذية في أكاديميات فينا، وكارلسروه، وإنتاجه لكتاب أو كتابين في السنة على مدى العقدين الماضيين، فإن سلوترديك متواجد في وسائل الإعلام في ألمانيا. ويصل إلى جمهور واسع من خلال برنامجيه الحوارى على التلفزيون الألماني ويحتفظ بملف شعبي ذو صبغة فلسفية سيما بعد مناظرتة مع يورغن هابرماس بشأن أخلاقيات الهندسة الوراثية.

الحظيرة البشرية وتقنيات التحسين الجيني:

لفت سلوترديك الأنظار إليه بقوة عندما القي محاضرتة المثيرة للجدل والتي تحمل عنوانا صادما "قواعد الحظيرة البشرية: في الرد على مقالة (الإنسانية) لهايدغر" في 20 يوليو 1999 في ندوة مخصصة لمناقشة فلسفة هايدغر. تطرح المقالة، كما جاء في مقدمة النسخة المترجمة إلى الانجليزية، والتي سنعتمد عليها في هذه الدراسة¹، - تساؤلات أساسية عن الغرض من السياسة، والحكم، والتكافل المدني.

1 Sloterdijk, Peter, Rules for the Human Zoo: A Response to the Letter on Humanism." Environment and Planning D: Society and Space 27, no. 1 (2009):p:1.

فقد تم إدراك السياسة جزئيا بوصفها ضرورة لـ "ترويض" البشر ليصبحوا مواطنين صالحين وذلك منذ أفلاطون. وهكذا فإن سلوترديك يتبع نيتشه وهايدغر في تصوير الإنسانية باعتبارها طرفا في "معركة ثابتة... بين البهيمية وترويض النزعات". فالبشر "ذئاب" مع بعضهم البعض، ولكن ما الذي يحول الذئاب إلى كلاب ودودة موالية؟ تزعم مقالة الإنسانية أن "قراءة الكتب الجيدة" هي التي "تهدئ الوحشية الداخلية". الكتب العظيمة، و"الرسائل السميكة" من مفكر عظيم إلى آخر، والتي توفر "نموذج الحكمة"، الذي يمكن "الإنسان من رعاية أخيه الإنسان". ولكن الحكماء على ما يرى سلوترديك قد تخلو عنا في الوقت الحاضر ولم يعد للإنسانية سوى تلك المحفوظات والمؤرشفين. وليس الحكماء أو الإنسانون. الذين يقبلون تلك المحفوظات والرسائل سميكة. وعليه فإن الإنسانية تسير نحو الأرشفة بخطى ثابتة.

يحاول سلوترديك في المقالة تطوير تفسير هايدغر للإنسانية باقتراح انثروبولوجيا تقابلية لا ميتافيزيقية non-metaphysical onto-anthropology. وقبل أن يخوض في تفاصيل اقتراحه وضح سلوترديك كيف يمكن أن تُفهم الإنسانية من خلال ناقلها أو وسيطها medium وتحديد الأدب. وتبعاً لذلك فإن هذا الناقل يؤثر على الإنسانية ذاتها ومن المثير أن نتساءل هل أن الإنسانية تتشكل بفاعلية بواسطة محتواها (الجوهر الإنساني) أو بسلبية من خلال شكلها (الناقل أو الوسيط). تبدو المشكلة هنا مشكلة تحولات وانعطافات turns، مشكلة السلبية واليجابية في الطبيعة البشرية ولذا فإننا سنقارب أفكار سلوترديك في تاريخ الإنسانية من هذا المنظور. فوفقا لسلوترديك كانت الإنسانية قد "أسست الصداقة والحب من خلال الاتصالات السلوكية واللاسلكية حين كانت الكتابة هي الناقل الوسيط" والتي أنشأت نظامنا المعروف للمجتمعات.

كان بإمكان الإنسانية أن تبني من خلال النتائج الفكرية. الأدب على نحو خاص الأساس لمؤسسات مثل دوائر القراءة والمدارس والجامعات والأحزاب والدول. ولذلك يخلص سلوترديك إلى القول: "ومن هنا كانت الأمم البرجوازية منتجات حرفية وبريدية بدرجة معينة"¹ وبعبارة أخرى فإن ربط فكر الأعضاء في

مجتمع ما بواسطة احتياجاتهم الخاصة (الأبجدية هنا أو الكتابة)، مكنت الإنسانية من التأثير على شكل المجتمعات. علاوة على ذلك فإن الإنسانية بطلبها واحتياجها للتعليم طرحت قضية "الميل البهيمية والترويض"، لان ناقل الإنسانية وضع الحدود بين البربرية والحضارة من خلال سؤال واحد بسيط: من هو القادر على القراءة والكتابة؟¹

ولكن اختراع وسائل الإعلام، أضعف تأثير الإنسانية واستبدلها جزئيا بقوة جبارة. لم تعد الصداقات، بعد إدخال الصحف والتلفراف، وأجهزة الراديو والتلفزيون، تنشأ عن طريق إرسال الكتب عبر المسافات الطويلة والأجيال. ومن هنا فان "التركيب السياسية والاقتصادية الكبيرة" نظمت وفقا لنماذج أخرى عن تلك التي سادت المجتمع الحرفي (نسبة إلى الحروف).²

وهكذا فان ما يخلص إليه سلوترديك هو أن الإنسانية ليست متصلة تماما في جوهر البشر، ولكنها تعتمد على درجة معينة من النواقل، الأدب تحديدا. وهذا يعني أن التعليم هو الذي يشكل المجتمع ويربط أعضائه المتعلمين بروابط الصداقة والتكافل. ومع ذلك، فان هناك سؤال يطرح نفسه وهو هل أن المعايير التي تتكرر هي مجرد نتاج لهذا التكرار؟ لأنه إذا كانت الإنسانية تنتج بالتكرار فقط، فقد يكون هناك خطر من أن تنتج بغض النظر عن محتواها.

ناقش مارتين هايدغر أيضا هذه الأخطار في رسالته عن الإنسانية التي نشرت عام 1946. والتي لخصها سلوترديك وانتقدها في مقالته.

اهتم هايدغر بموضوع الانتقال من ready-to-handness إلى present-at-handness، أو كما يمكن أن نحددها بوصفها التخلص من الانطولوجية الضمنية في العالم والحياة إلى مفاهيم فينومينولوجية صريحة حيث تؤمن حقيقة هذه المفاهيم من قبل الكينونة فحسب. ولكن خطر تكرار المفاهيم الإنسانية هو أنها تتحلل إلى مجرد نظام من الكينونة المحتجة. أطلق هايدغر على هذه النظم الأنطولوجيات الميتافيزيقية. وبسبب ذلك رفض هايدغر المسيحية، والماركسية والوجودية. هذه النظم الإنسانية التي لا علاقة بالكينونة بل أنها تخفي السؤال الأصلي من خلال

Ibid. p. 14 1

Ibid. p. 14 2

تكرار المفاهيم الميتافيزيقية الأوروبية، وتحديدًا في هذا السياق مفهوم الحيوان الناطق، أو الحيوان العاقل rational animal¹. تعامل هذه النظم الإنسانية البشر بوصفهم أشياء. وبدلاً من أن تكون فضاء مفتوحاً لقضية الكينونة، وتحت تأثير هذا التشبي، دعمت الإنسانية كل القسوة التي كانت ترتكب باسم الطبيعة البشرية. ولذلك كانت جميع أنواع الإنسانية بالنسبة هايدغر مجرد تاريخ من الذاتية الميتافيزيقية ولذلك جرى إنكارها. تحدث سلوترديك عن رفض هايدغر لهذه الإجابات الميتافيزيقية للإنسانية، وعلاوة على ذلك أبرز خلفية طرح هايدغر للقضايا الأنتروبولوجية: اللغة، أو على حد تعبير هايدغر، بيت الكينونة². ومع ذلك، فإن الرد على أسئلة أنتروبولوجية بتوظيف اللغة يؤدي إلى نظام ميتافيزيقي. ولأن هايدغر قد توقع هذا الخطر فإنه يعطي البديل: انتظار استدعاء الكينونة في بيت اللغة. لتصبح اللغة بذلك رمزا أخلاقيا tropological figure كما الأفق المتسامي أو المكان الذي تستطيع الكينونة أن تصل إليه، إذا ما كان لها أن تصل.

ولكن البشر لا يستطيعون أن يقرروا بفاعلية من هم. وبفضل طبيعتهم المفتوحة فإنهم ينتظرون بسلبية لأن يكونوا أنفسهم بفاعلية. يكتب سلوترديك بهذا الخصوص: "يرتقي هايدغر بالكينونة من خلال هذا الطرح إلى درجة المؤلف الوحيد لجميع الرسائل الجوهرية ويضع نفسه في مكانة أمينها"³.

يستنتج سلوترديك من فهم هايدغر للبشر بوصفهم انفتاحاً متردداً في اللغة، ومن قضية الكيفية التي يتم تشكيل المجتمعات تحت تأثير ضعف الإنسانية، السؤال التالي: "من يروض أو يعلم البشر"، إذا لازلنا من غير الواضح بعد كل تجارب تعليم البشرية من هو المعلم وماذا يعلم؟ وبذلك يحول سلوترديك تفسير هايدغر للبشر إلى مسألة كيف يمكننا التعامل مع المجتمعات عندما نتناول الطبيعة البشرية بوصفها غير قابلة للتحديد.

يرى هايدغر أنه طالما أننا لا نستطيع تحديد البشر بفاعلية دون الانحراف في النظم الميتافيزيقية، فإننا سنتابع الموقف السلبي: انتظار الكينونة. ولكن هل يقدم

Ibid. p. 17 1

Ibid. p. 18 2

Ibid. p. 19 3

هايدغر بهذا الموقف حلا عمليا لمشاكل المجتمعات؟ وهل يعتقد حقا أنه سيتم حل المشاكل من خلال الإنصات بشكل سلبي إلى الشيء الحقيقي (الوجود)؟ يتساءل سلوترديك مواصلا انتقاده لهايدغر. ثم يركز في محاولة منه لتطوير موقف هايدغر على إيمانه بتمايز البشر عن مجرد الوجود للكائنات الأخرى.

يقول: "هناك قصة يتم تجاهلها من قبل هايدغر بإصرار تتعلق بانثاق البشر إلى المساحة الفارغة- قصة اجتماعية عن مقارنة البشرية من خلال قضية الكينونة والتقلب التاريخي في نشوة التمايز الانطولوجي"¹. وهذا يعني انه على الرغم من أن هايدغر يركز في فلسفته بشكل مكثف على مركز مسعاه التأويلي (Dasein، الكينونة)، إلا انه يغفل أن البشر يختبرون محيطهم إلى العالم من خلال وساطة اللغة، أو على حد تعبير سلوترديك قصة "السير في بيت الكينونة"². وبهذا فان سلوترديك يحاول أن يظهر أن البشر لا يكونون في انفتاحهم (في العالم) مباشرة، بل من خلال وسائطهم، وبهذا فإنهم يكونون في مأزق البت في ما لا يستطيعون البت فيه، عندما يكون مضطرين إلى اتخاذ القرار (مشكلة التحولات أو الانعطافات)³. وبعبارة أخرى، فان سلوترديك ينزع صبغة التسامي de-transcendentalizes عن فكرة هايدغر المتمثلة في الانتظار في المساحة الفارغة أو الانفتاح عن طريق مناقشة كيفية أن الوسيط "اللغة" أصبحت مكانا لهذا الانفتاح حيث يمارس البشر اكتشاف العالم وأنفسهم.

وهكذا فان سلوترديك يرى أن فسحة اللغة التي يدخل من خلالها البشر إلى الكينونة بوصفها لحظة بدء التاريخ الثقافي. يقول: "الكينونة في الفسحة clearance (Lichtung) هي حدث على حدود تاريخ الطبيعة والثقافة، وذلك لأن الإنسان القادم إلى العالم يتميز من مرحلة مبكرة بوصفه قادما إلى اللغة"⁴.

وبذلك فان سلوترديك يجلب الكائن الحقيقي للتحقيق: اللغة الإنسانية حيث يجري تدجين الكينونة- وسيلة التي يوظفها الناس بفاعلية ويتمون إليها بسلبية. لم

Ibid. p. 20. 1

Ibid. p. 21. 2

Ibid. p. 19 3

Ibid. p. 14 4

يكن سلوترديك ليشير ضجة حول ورقته لو انه اكتفى بذلك ولكنه ذهب ابعد من ذلك كثيرا حين طرح فكرة الانثربولوجيا المقابلة Onto-Anthropology وتحسين النسل Eugenetics.

يبحث سلوترديك عن سبب أعمق لوجود البشر في حالة مساءلة دائمة وعلاوة على ذلك فانه يتساءل عن الوسيط أو الناقل الذي تحدث فيه هذه المساءلة. كانت الكتابة هي الوسيط الأول التي سببت الإنسانية أو تسببت بها. ومع ذلك، فقدت الإنسانية نفوذها الكتابي مع ظهور وسائل الإعلام الجديدة. وبهذا فان التقنيات الحديثة مثل علم تحسين النسل تطرح مسألة الكينونة البشرية بوصفها وسيط أو ناقل جديد. جلبت قدرات القراءة والكتابة المجتمعات إلى القدرة على قراءة الجينوم البشري، ولان هناك مسافة صغيرة بين الترويض (taming) lections والانتقاء (breeding) selections¹. فانه يحق لنا أن نتساءل من نحن بمصطلحات الجينات؟ لقد أصبحت الجينات وسيطا مشابها للكتب ومع ذلك، يمكن للجميع كتابة الكتب بوصفها مقترحات "إنسانية" لتثقيف المجتمع، ولكن هل يمكن لأي أحد كتابة الجينوم؟ ومن شأن إجابة بسيطة بـ "لا" إهمال العملية التعليمية التي أوصلتنا إلى هنا الآن، وتحديد الإلزام المعروف جيدا: كن مستقلا، ثقف نفسك وامنح لنفسك قانون!²

ولان مشاكل تحسين النسل ترتبط بطريقة وجود البشر من خلال مجيئهم إلى لغات معينة، فان تحسين النسل هو جزء من مشكلة التحول أو الانعطاف ولا يمكن أن يكون قابلا للحسم ببساطة.

ويمكن الآن تلخيص مشكلة التحول على النحو التالي: لا نستطيع أن نقول إن الناس يعلمون أنفسهم أو يتلقون تعليمهم من قبل شيء آخر، وكذلك لا نستطيع أن نقول اننا انفسنا؛ ولا اننا لسنا هي تماما، كما حولها سلوترديك إلى مسألة ترويض وتربية: البشر لا يحبرون على البقاء في الحظيرة السياسية كما أنهم لا يبقون أنفسهم فيها.

Ibid. p. 43 1

Peter Sloterdijk.: Nicht gerettet - Versuche nach Heidegger. Frankfurt 2
am Main 2001. p. 327.

وبالعودة إلى اللغة بوصفها وسيط نجد منطق خاصا للمشكلات المتضمنة. فمثلا مع كل المزايا التي جلبتها لنا اللغة بوصفها وسيطا، ألا أنها جلبت مشكلاتها الخاصة مثل نظريات الأزمة وتحديد الانطولوجية والابستمولوجية. فالتحركات داخل بيت الكينونة (اللغة) فتح ساحة المعركة بالنسبة لمسألة ما الذي يجب على الناس القيام به؟ ما الأخلاق والآداب؟، وكيف ينبغي أن يكون تعليم البشر؟ وهكذا فانه يمكننا الزعم أن المشكلة المنهجية في المحي من الحياة العالم إلى المفاهيم الصريحة (المشكلة الابستمولوجية في استنتاج انطولوجيا محكمة وموثوقة) يؤثر علينا حين نوظف اللغة بوصفها وسيطا لا نستطيع السيطرة عليه بالكامل. لذلك فان سلوترديك يحذرنا إن هناك قوة خلف الترويض والتهذيب، خلافا للتفسيرات الخاطئة، ولهذا فانه يطالب بصياغة دستور codex من الانثرو - تقانات anthropo-technics وفقا لمنطق المشاكل، ووفقا لمنطق الجينوم الذي هو وسيط جديد لقضية التحولات، ولكنه لا يزال في مجال اللغة¹.

ثلاثية الكرات ومكانية الوجود:

على صعيد آخر، ومن أجل استعادة أهمية الفكر النقدي اليساري، قارب سلوترديك تحديدا قضايا معاصرة، قضايا مختلفة عن تلك التي تناوها المفكرون في وقت سابق مثل تلك الخاصة بمدرسة فرانكفورت. وفي عام 2004 أنجز سلوترديك ثلاثية الكرات Spheres trilogy: المشروع الأكثر طموحا حتى الآن (حوالي 2500 صفحة) بعد سبع سنوات من الكتابة. وقد نشر الجزء الأول عام 1998، والثاني عام 1999، والثالث عام 2004. والمجلد الضخم ليس إلا محاولة لكتابة تاريخ البشر من خلال فهم الناس بوصفهم كائنات تنتج الكرات وتعتمد عليها.

وحتى نشر مشروع الكرات فان صورة (الكرة) لم تكن موجودة في الخطاب النظري المعاصر. ولا بد لنا أن نتساءل كيف وصل سلوترديك إلى هذا الرمز، الذي احتل مكانة كبيره في تفكيره في السنوات الأخيرة. ولمن أشار من الكتاب أو النصوص في مشروعه؟

يرى سلوترديك إن ثقافة ما لا تحمل مفردات كاملة عن نفسها. وتؤكد لعبة الكلمات الحالية على تحديد موضوعات وترك غيرها من الظواهر دون معالجة. وهذا ينطبق كذلك على مفردات النظرية في أواخر القرن العشرين. ويمكن للمرء، في العقود الماضية، أن يتكلم بشكل متقن ومع فارق بسيط عن كل ما يتعلق بالتركيب الزمني في العالم الحديث. فقد نشرت أطنان من الكتب تتحدث عن الدفع نحو الماضي historicization والتوجه إلى المستقبل، futurization، وتجهيز كل شيء - ومعظمها ليس مقروءاً الآن. وعلى النقيض من ذلك، كان لا يزال من الصعب نسبياً قبل عشر سنوات تقريباً التعليق على نحو معقول على مكانية الوجود spatialization of existence في العالم الحديث؛ ضباب كثيف يغطي فضاء النظرية. وحتى وقت قريب، كان هناك عَمى مكاني طوعي - وبسبب المستوى الذي كان ينظر فيه إلى المشاكل الزمانية بوصفها تقدمية ورائعة. كان يعتقد بأن قضايا المكان قديمة ومحافظة وهم الرجال من الطراز القديم والامبرياليين. حتى الفصول الساحرة عن الفضاء (المكان) التي كتبها دولوز وغواتاري في ألف هضبة لم تغير الوضع، لأفهما كانا سابقين على عصر مولع بعبادة الزمن. وينطبق الشيء نفسه ينطبق على مقترحات فوكو المتأخرة، الذي يرى أننا ندخل مرة أخرى عصر الفضاء (المكان) الذي لم يكن لنا أن ندخله في تلك الفترة حتى ولو انتقالياً.

نحن ببساطة - يقول سلوترديك - غير قادرين على الاستمرار في علم الكونيات القديم: أوروبا التي تقوم على المساواة بين المنزل والموطن والعالم. ويرى جاكوب فون أكسكول Jakob von Uexkull: "إنه من الخطأ الاعتقاد بأن العالم البشري يشكل مرحلة stage مشتركة لجميع المخلوقات الحية. كل مخلوق يعيش مرحلة خاصة به والتي هي حقيقية مثلها مثل المرحلة التي يعيشها البشر". وتقدم لنا هذه الرؤية... وجهة نظر جديدة تماماً عن الكون الذي لا يتكون من فقاعة صابون واحدة طيرناها أبعد من آفاقنا لتتخذ أبعاداً لا نهائية، ولكنه بدلاً من ذلك يتكون من ملايين فقاعات الصابون المتجاورة بشكل وثيق بحيث أنها تتداخل وتتقاطع في كل مكان". والمكان الحيوي لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا منحنا الأولوية للداخل¹. لقد طرحت الحداثة

Peter Sloterdijk Spheres Theory: Talking to Myself about the Poetics of Space." Harvard Design Magazine, Spring-Summer 2009, p. 1.

موضوعة الإقامة أو السكنى بوضوح - يتابع سلوترديك - فبنيامين في مشروع الأروقة يبدأ من الافتراض الأنثروبولوجي الذي يقول إن الناس في جميع العهود يكرسون أنفسهم لخلق أماكن داخلية. وقد عبر الرجل الرأسمالي في القرن التاسع عشر عن هذه الحاجة من خلال استخدام أكثر التقنيات المتطورة من أجل تحصين الوجود عن طريق بناء الجزر الواقية: إنه يستخدم الزجاج والحديد وقطع الغيار الجاهزة الأخرى بغية بناء أكبر داخل ممكن. وتبشر الأروقة بإلغاء العالم الخارجي. إنها تلغي الأسواق في الهواء الطلق وتجلبها إلى الأماكن المغلقة، إلى الكرات المغلقة... لقد كان ذلك شرارة اتجاه اكتمل في تصميم الشقق في القرن العشرين، وكذلك في مراكز التسوق، وتصميم الملعب الرياضي¹.

وهناك أربع مراحل تفسر ظاهرة الإقامة كما يراها سلوترديك:

- المنزل بوصفه مكانا للانتظار: الانتظار القسري: البيوت في البداية كانت آلات لقتل الوقت. فالناس البدائيين في المزرعة كانوا ينتظرون حدثا صامتا في الحقول، حدث لا يمكنهم التأثير عليه، ولكنه بفضل الله لا يحدث بانتظام، وهو لحظة الخصب حين تتحول بذور النباتات إلى فاكهة.
- والمنزل بوصفه مكانا للاستقبال. هذا النوع من التواجد في المنزل تهدد في العصور الوسطى مع انتشار الثقافة الحضرية، ومنذ ذلك الحين زادت نسبة السكان الأوروبيين الذين وقعوا في مصيدة الضجر وقلة الصبر، وعدم القدرة على الانتظار... في المدينة لا تنضج الأمور ولكنها تنتج. فالمنزل، والعمارة يعينان أن بشرا يحشرون بشرا في إنشاءات يصنعها البشر.
- والمنازل بوصفها أنظمة غلاف جوي يوفر نظاما مناعيا مكانياً. خصوصا فيما يتعلق بالغلاف الجوي المصمم. الهواء الذي يتنفسه المرء.
- وأخيرا الشقة في بناية: أو الموضع (studio) المخصص لوجود علاقة ذاتية في النظرية المعمارية والذي يمكن أن يحدد بوصفه مرحلة ناجحة لأسرة من شخص واحد. كل شيء يوجه إلى داخل الشقة: حيث يدمج العالم والأسرة معا. واليوم إذا ما كان لوجود بشري أن ينجح فإن ذلك بفضل الدعم المعماري الذي حول الشقة ذاتها إلى عالم بأسره. ونواجه اليوم الطريقة التي

يتم بما عزل مبنى، مع ملاحظة انه يجب عدم الخلط بين العزلة في مبنى وضخامة المبنى. فالعزلة، التي يمكن النظر إليها بوصفها ظاهرة مستقلة، هي نموذج لتفسير حالة العيش مع جيران وينبغي أن يكتب احدهم كتابا في مديح العزلة، واصفا بعدا للتعایش الإنساني الذي يعترف بحاجة الناس للا محدودة إلى عدم التواصل¹.

فجميع الكائنات في هذا العالم، يؤكد سلوترديك، - تمتلك صفات للتعایش. وقضية الكينونة التي ناقشها الفلاسفة بجرارة يجب أن تطرح هنا في سياق التعایش بين الناس والأشياء في الأماكن التي تضمهم. هذا يعني وجود علاقة رباعية: الكائن يعني شخص (1) يكون مع شخص آخر (2) ومع شيء آخر (3) في شيء (مكان) (4). هذه الصيغة توضح مدى التعقيد - في الحد الأدنى - الذي نحتاج إلى بنائه من أجل التوصل إلى مفهوم مناسب للعالم. ولا بد أن يشارك المهندسون المعماريون في هذا الطرح لان الوجود في هذا العالم يعني بالنسبة لهم مسكن في مبنى. والبيت هو استجابة ثلاثية الأبعاد لقضية كيف يمكن لشخص أن يعيش مع شخص آخر وشيء آخر في مكان ما. وبطريقتهم الخاصة، يفسر المهندسون المعماريون حرف الجر (في) الأكثر غموضا من جميع حروف الجر المكانية. فهذا الحرف يسلط الضوء على كونك بالداخل ضمن حاوية ما وعلى كونك خارجاً على حد سواء. والبشر كائنات منتشية - إذا ما وظفنا مصطلح هايدغر. إنهم محتجزون في العراء إلى الأبد. وبالمعنى الأنطولوجي، فإنهم في الخارج، أي في العالم، لكنهم لا يمكن أن يكونوا في الخارج إلا إذا استقروا من الداخل، في شيء ما يمنحهم كامل الدعم. ولا بد هنا من التأكيد على هذا الجانب اليوم لمواجهة رومانسية الانفتاح الحالية. انه نظام المتاعة المكانية التي تتيح لنا أن نمنح الكائن - في الخارج شكلا مقبولا، وهكذا فان المباني هي نظم للتعويض عن النشوة. "اللغة هي بيت الكائن" كما افترض هايدجر. وهي الحصن القوي الذي يمكننا من صد المفتوح والمكشوف. ومع ذلك فانا نسمح أحيانا للزوار بالدخول. وفي العلاقات الإنسانية، يخلق الحديث والمبنى الأمن الكافي الذي يسمح بالنشوة².

Ibid. p. 7. 1

Ibid. p. 7. 2

ولهذا السبب، من وجهة نظر سلوترديك أيضاً، فإن المهندس المعماري هو الشخص الذي يتفلسف في/ومن خلال المادة. فالشخص الذي يبني مسكناً أو ينصب مبنى لمؤسسة، إنما يقدم بياناً بشأن العلاقة بين النشوة والسكون enstatic، أو، إذا شئتم، بين العالم بوصفه شقة والعالم بوصفه ميداناً أو ساحة مكشوفة (أغورا agora). ومشروع الكرات هو عن داخل إنساني محدد.

يشرح سلوترديك معنى نظريته على المستوى الميتافيزيقي، وهي أن البشر لا يعيشون خارج الطبيعة، وإنما يخلقون دائماً نوعاً من الفضاء الوجودي حول أنفسهم. المساحات الحضرية هي البيئة المؤنسة حيث يتم استبدال الطبيعة بواقع من صنع الإنسان. وهذا يمكن أن يثير نوعاً من الاعتبار؛ والشعور بالفقد داخل المدن التي قد تتوقع عادة أن تشعر بها وكأنك في الطبيعة¹

ففي المجلد الثالث من الكرات وفي فصل طويل بعنوان "مدينة الرغبة، يحاول سلوترديك أن يصف هذه المضاعفات من الحياة العصرية بتوظيف مصطلح صناعة الرغبة foammaking كل فرد يعيش في فقاعة محددة داخل رغبة التواصل. و"مدينة الرغبة" هي نظرية للعيش في شقة. والشقة هنا هي المكان الذي يحتوي على وسائل الاتصال اللازمة مع العالم الخارجي، إلا أنها أيضاً نظام مناعة مكاني. أنه يحصنك ضد تأثيرات العالم الخارجي ولكنه في الوقت نفسه يربطك بالعالم الاجتماعي الذي هو شكل من أشكال "العزلة المترابطة" - وهو مصطلح ابتدعه توم ماين، المهندس المعماري الأمريكي في أوائل السبعينيات. ويمكن للعزلة المترابطة أو المتصلة أن تكون مفهوماً هايدغرياً. إنه على الأرجح واحد من أكثر المفاهيم العميقة التي لم يسبق أن وضعت داخل النظرية المعمارية الحديثة لأنه يتضمن الحكم على الطريقة الحديثة للحياة. لا يعتقد سلوترديك بفرضية هايدجر التي تقول أن العصر الحديث هو عصر التشرد. فما يراه هو التحول في جميع هذه الشكاوى التقليدية بشأن التشرد الحديث إلى لغة علم المناعة language of immunology. وبالنسبة له، فإنه لا بد من ترجمة الميتافيزيقيا العملية إلى لغة علم المناعة العام لأن الكائنات البشرية، وبسبب انفتاحها على العالم، هشة من المستوى البيولوجي، إلى المستويات القانونية والاجتماعية، إلى المستويات الرمزية والطقوسية. ونحن نحاول

دائما خلق وإيجاد بيئة واقية. إن مهمة بناء جهاز مناعة مقنع واسعة جدا ومحيطية حتى لا يكون هناك أي مساحة للأشواق النوستالجية. وهذه مهمة مستمرة لا بد من أدائها وتنظيمها بكل تقنية متاحة. لا توجد وسيلة للتراجع حسب سلوترديك¹.

ولكن لماذا هذه النهضة في الاهتمام بالمكان، ولماذا الآن؟ فأيضا ينظر المرء الآن في العلوم الإنسانية والاجتماعية: في الانثروبولوجيا، في علم الآثار، في العمارة، في الاقتصاد، في التعليم، في التاريخ، في القانون، في السياسة، في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية - يجد علامات على ما يمكن تسميته الحياة المكانية: يتكرر المكان أكثر وأكثر وغالبا بوصفه مشكلة وحل على حد سواء. وبعبارة أخرى، يمكن القول إننا نعيش إحياء ملحوظا للاهتمام بالمكان، اهتمام يضاهي بل وربما يتجاوز الاهتمام الذي تفجر مطلع القرن التاسع عشر عندما شكلت البيئة، والازدحام، والتقليد، ومواضيع أخرى مشاهمة مشكلة مكانية مشتركة في العديد من مجالات المعرفة. وغالبا ما يصور هذا الإحياء بوصفه إعادة اكتشاف نظري لأهمية الفضاء والمكان. وبالتأكيد كان ذلك عنصرا قويا في الحكاية. ولكن، بالمقابل، يظهر أنه نابع أيضا من تطبيق أساليب مختلفة لفهم المكان من قبل جهات عديدة ومتنوعة. وعمرور الوقت، أنتج تطبيق هذه الأساليب نوعا جديدا من "المكانية placeness" التي هي على درجة من التعقيد والتلون كما كان يحدث من قبل، ولكنها أيضا تشكل نوعا جديدا من المناظر الطبيعية landscape مع أشكالها الخاصة من الخبرة².

وإذا ما تخلصنا من فكرة أن الأساليب ليست مجرد تقارير عن واقع غير فاسد ولكنها هي ذاتها جزء من الحالة، فقد نتمكن من البدء في رؤية الشراء الكامل لهذا الاحتمال الجديد. وفي الواقع، فانه يمكننا القول إن تحولا جذريا قد حدث في وصف الأشياء وأن هذا التحول أقرب ما يكون إلى ذلك الذي وقع في القرن الثامن عشر، وشكل تحولا في ما نعرفه وما نريد أن نعرفه، ونحن الآن نعيش تحولا مماثلاً تفوقه تغيرات ثقافية كبرى مشابهة:

Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funcke 1
talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005. Internet source.
Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: 2
Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-
First Century. University of Warwick. p. 7.

- تجريبيا: بوساطة الطرق التكنولوجية الجديدة لرؤية وتقدير الأشياء في العالم العادي من خلال أجهزة شعبية مثل المجهر، والتلسكوب، والتحليل التجريبي.
 - اقتصاديا: عن طريق توسع ثقافة الاستهلاك في الحضور المتزايد والوعي بالأشياء في السوق، وفي المنزل، وفي الحياة اليومية.
 - وابستمولوجيا: عن طريق المواقف المتغيرة تجاه العام والخاص، والفردى والكوني.
 - وسرديا، من خلال إدراك وتمثيل المكان الأليف¹.
- وليس أدل على ذلك من اكتساح جيل جديد من أساليب البحث التي يجري تطبيقها الآن على المكان. وانتشار الأساليب البحثية، التي تؤثر لها الموسوعات وسلسلة الإصدارات التي حولت الأماكن إلى ما يشبه المختبرات الحيوية، والبيئات التي تشكل المختبرات في الميدان والتي هي في الوقت نفسه المحركات التي تسمح بإنتاج الحقائق. ويمكن الزعم إن هذه الأساليب ليست مجرد بناء داخلي، ولكنها أيضا تنشأ من الضغوط الاجتماعية الأوسع. واحد من هذه الضغوط هو وارتفاع الاستهلاك الفردي و"توافقه الاجتماعي المكاني socio-spatial correlate، وهو نوع جديد من التعايش الإنساني في مكان من هذا العالم worlding، يتم من خلاله إنتاج أنواع جديدة من السكنى inhabitation"². ويتبع أعمال كل من لازاراتو Lazzarato وسلوترديك على وجه الخصوص، فسيوضح لنا - وتحت إلحاح مطالب الاستهلاك الفردي - إن نوعا جديدا من الجو المكاني spatial atmosphere³ يتم إنشاؤه بحيث يسمح لأنواع مختلفة من الكائنات، والموضوعات والعوامل بالظهور إلى حيز الوجود من خلال تركيب ما يمكن أن نطلق عليه الخريطة الصالحة للسكنى inhabitable map⁴.
- وتعد طرق البحث تأكيداً للقيم السائدة، بل هي وسائل لاستكشاف واستجواب

1 Wall, C.S. (2006) The Prose of Things. Transformations of Description in the Eighteenth Century. Chicago, University of Chicago Press. p. 2.

2 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 7.

Ibid:p 7. 3

Ibid:7. 4

العالم. إنها ليست بناء اجتماعيا فحسب، ولكنها وجود نشط في حد ذاتها. ومع ذلك فإن التحرك خطوة واحدة في مختلف الميخيمات المنهجية لإنتاج مزيد من الاهتمام بالمكان وبقيم مثل: الاستدعاء الذاتي recursivity والانعكاسية، والمشاركة لا يمكن أن ينظر إليها بوصفها قيما تحررية فحسب¹. بل هي أيضا عنصر في روح العصر العامة التي تستحثها على استجواب معمم للموضوعات والأشياء، فضلا عن تشيد المساحات والأماكن التي تسمح بهذا الاستجواب. ولكن السؤال هو هل أن هذه التطورات دلالة على ظهور نوع جديد من المشهد landscape المرقمن البلاديوني Palladian (نسبة إلى المعماري اندريا بالاديوني) أو أنها بناء دائرة خارجية جديدة من النار؟ -- الإجابة لا تزال مبهمة حتى الآن². هذه المسائل السياسية، ليست فقط حول كيف أن يبتنا قادرة على تحقيق السيطرة grip على حياتنا، بل أيضا حول كيف أن يبتنا أصبحت حيواتنا بحيث أن السيطرة grip نفسها قد تصبح مصطلحاً غير كافيا لأنه يعني أن شيئا يعمل على شيء آخر بدلا من خلط الاثنين - الأمر الذي قد يتطلب البحث عن مصطلح آخر. في المقابل، فرما أن ما هو مطلوب سياسيا هو مشروع أطلق عليه يترسلوترديك "التهوية ventilation" أو "تكييف الهواء air-conditioning" بحيث أن الأماكن ترخي قبضتها loosened up حتى توفر موارد للتفكير السياسي والقدرة على الاستجابة.

إن إنتاج خريطة السكنى الجديدة يجب أن ينظر إليه بوصفه جزء من ميل أوسع نطاقا وهو بالتحديد فردنة الاستهلاك individualization of consumption الذي تواصل على قدم وساق منذ السبعينيات. ومما لا شك فيه هو أن ثمة عملية تاريخية هامة كانت تجري منذ ذلك التاريخ وأن التعجيل في عملية الفردنة "الشاملة" قد دعم شكلا جديدا من أشكال الفردانية النفسية وتقرير المصير. وأصبح من السهل التعبير والإنصاح عن الرغبة desire التي يجب أن تفهم وتعالج بوصفها حالة فردية، ولا سيما من خلال وسيلة الاستهلاك الذي أعيد ابتكاره. وهكذا فإن خريطة السكنى الجديدة المزمع إنشاؤها لا بد أن ترضي ثلاثة قيم: ملاذ من ضغوط عالم العمل، وأشكال مختلفة من منح الصوت للتعبير عن الذات، والاتصال الاجتماعي social connection ((ومن هنا نجد التزايد الهائل في مواقع التشبيك الاجتماعي التي تسمح للأفراد

Ibid:7. 1

Wall, C.S. (2006) The Prose of Things. Transformations of Description in the Eighteenth Century. Chicago, University of Chicago Press. p. 6. 2

بالتواصل مع أفراد آخرين)). وفي منطق المؤسسة الرأسمالية الإدارية، فإن الناس يجب أن يتكيفوا مع أحكام وشروط الاستهلاك التي يعينها المنتجون. ولكن جوهر التفريد أو الفردنة الحقيقي للاستهلاك هو عكس هذا المنطق. انه يتطلب من وكلاء التجارة العمل في الفضاء الفردي. هناك يمكنهم أن يشكلوا علاقة مع الفرد. كما انه يتطلب منهم أن يعرفوا أكثر عن عملائهم وأن يسعوا للدخول في علاقة فردية معهم: الأمر الذي يتطلب مزيدا من المسح والاستجواب¹.

ولكنه يتطلب شيئا آخر أيضا - التدخل النشط. وذلك لإنتاج المساحات (الأماكن) التي يمكن أن تزدهر فيها هذه العلاقات. وبعبارة أخرى، تعتمد فردانية الاستهلاك على إعادة صياغة المكان والزمان في المجتمعات الغربية المعاصرة، بحيث تدعم نشوء اللحظات الحاسمة الفردية **individualised decisive moments** -- البقع الساخنة، إذا أردت -- التي يمكن اتخاذها للحصول على ربح (فائدة) لأنها ستكون بمثابة نوع من التداول (العملة) الزمكانية. وإعادة الاشتغالات على الصياغات التي سنطلق عليها مصطلح worldings (التعايش الانساني في مكان ما) - لا تعتمد فقط على البيانات الخام، وإنما على المسوح المتكررة للمساحات (للأماكن) التي تنتجها مجموعة من الأساليب التحليلية لدراسة مميزات وخصائص الأماكن والناس الذين يعيشون فيها والتي تسفر عن معلومات ارتجائية مستمرة حول اللحظات الحاسمة. وفي الواقع فإن الأمر يمكن أن يعد آخر صحيحة في تاريخ المسوح. ما فعله بيتر سلوترديك هو رغبته في إظهار كيف انتقلت الأعمال التجارية الحديثة modern business من التركيز على إنتاج الكائنات objects إلى التركيز على إنتاج العوالم worlds التي لا مفر من أن تكون أماكن. وبالتالي، فإن مؤسسات الأعمال التجارية لا تخلق الكائن ولكن العالم الذي يوجد فيه الكائن. وكنتيجة طبيعية، فإن المؤسسة التجارية لا تخلق زبائننا (كما كان يحدث في الأنظمة القديمة الانضباطية) ولكن العالم الذي يعيش الإنسان في كنفه. وهكذا، كما يقول لازاراتو².

Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: 1
Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-
First Century. University of Warwick. p. 21.

Lazzarato, M. (2004) 'From capital-labour to capital-life' Ephemera, 4, 2
187-208.

وتنتج الشركة عالما. وفي منطقتها، فإن الخدمة أو المنتج، تماما كما أن المستهلك أو العامل، يجب أن يتوافقوا مع هذا العالم، وأن هذا العالم بدوره يجب أن يكون مطبوعا (منقوشاً) على نفوس وأجساد المستهلكين والعمال. ويحدث هذا النقش من خلال التقنيات التي لم تعد حصرا انضباطية أو تأديبية. والشركة داخل الرأسمالية المعاصرة لا وجود لها خارج المنتجين أو المستهلكين الذين يعبرون عنها. فعالمتها، وموضوعيتها، وواقعها، يندمج العلاقات التي يقيمها العمال والمستهلكين والشركاء مع بعضهم البعض. وبالتالي فإن الشركة، مثل الله في فلسفة لايبنتز، تسعى لإنشاء الانسجام أو التوافق، والتداخل، وتصالب بين الموناد (المستهلك والعامل) والعالم (الشركة). ويتضمن الأمر سريان العالم والتعبير عنه وعن الذاتيات subjectivities، بمعنى، أن خلق وإدراك المعقول (الرغبات والمعتقدات والاستخبارات) تسبق الإنتاج الاقتصادي. والحرب الاقتصادية الدائرة الوقت الراهن على نطاق كوكبي هو في الواقع "حرب جمالية".¹

الشركة هو إنتاج ما يمكن تسميته سيميائية اللحظات حاسمة decisive moments of semiosis. وتمثلك مثل هذه اللحظات تاريخ ثقافي عميق الجذور، بطبيعة الحال. واللحظة الحاسمة، كانت في جزء كبير منها، من اختراع رسامي عصر النهضة حين حاولوا تصوير نقاط التحول الكبرى في التاريخ.²

إنهم يبنون مشاهد بقدر كبير من التفصيل يؤخذ فيه مزاج ونزعات كل شخص أو كائن بوصفه جزء من لحظة تائقة نحو التحقيق. وقد التقط الفوتوغرافيون هذا الموتيف وخصوصا المصورين الصحفيين مثل هنري كارتية بريسون، اللحظة الحاسمة (عنوان معرضه في متحف اللوفر) هي اللحظة التي تتمكن فيها عدسة الكاميرا من تعليق حدث يومي في عين وقلب الناظر لإنتاج لحظة التقاء الناظر والمنظور. انه الاعتراف - المتبادل المتزامن في جزء من الثانية - بأهمية حدث ما وكذلك بالتنظيم الدقيق للأشكال التي تعطي هذا الحدث معناه الصحيح.³

Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: 1
Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-
First Century. University of Warwick. p. 23.

Ibid. p. 23. 2

Ibid. p. 23. 3

وإلى حد كبير فإن اللحظة الحاسمة لا تزال الدعامة الأساسية للدراما الحديثة. وقد بنيت كل التناجات حول توضيح قوة لحظة واحدة، كما هو الحال في قدرة ديورا وورنر على تركيز كل تيتوس أندرونيكوس على لحظة، حين تأتي لافينيا المغتصبة إلى خشبة المسرح مفرومة اليدين مقطوعة اللسان. عمها، الذي يرى أمامه حطام امرأة، يتمنى لها يوما سعيدا ويسألها عن زوجها على نحو غير مفهوم إطلاقا. وغالبا ما يتم قطع اللحظة من المسرحية من قبل مخرجين بوصفها تنافراً مستحيلاً ولكن وارنر جعلتها انتصاراً: الكائن الأساسي، أو على حد تعبيرها "فعل الشيء الصحيح في الوقت الصحيح". أخيراً، وربما الأكثر وضوحاً هو أنه قد أصبح هناك فيلم. ويمكن فهم السينما باعتبارها سلسلة من التأملات التطبيقية لعملية استدعاء اللحظات الحاسمة: "الحقيقة 24 مرة في الثانية، كما قال غودارد ذات مرة¹. السينما قادرة ليس على إنتاج تسريع ولكن على إنتاج إرجاء وتأجيل، محافظة بالتالي على اللحظة التي تم فيها تسجيل الصورة لأول مرة في نوع من الحاضر الموسع².

وهناك ملاحظة أخرى تتعلق بتاريخ اللحظة. فتلك اللحظات لا بد أن تُكشف بطرق ميكانيكية جديدة، في كل حالة، يمكن من خلالها إعادة ترتيب/وتحويل مادة الوقت العابر الخام والاختلاف المكاني - عبر كاميرا 35 ام ام المحمولة خفيفة الوزن بمساعدة وسائل خاصة بالإضاءة والانتقال - إلى حركة بطيئة وإطارات توقف وإمكانات لمؤثرات رقمية خاصة. وتنطوي كل حالة أيضاً على إعادة صياغة للعلاقة بين الناظر والمنظور، والانتقال من علاقة تشبه العلاقة باللوحه إلى علاقة يحضر فيها الناظر بشكل مختلف من خلال الانتباه المستمر الذي هو أيضاً 'تعليق الإدراك الحسي suspension of perception'. هذا الانتباه المستمر هو، بطبيعة الحال، الدعامة الأساسية والشرط المسبق لإنتاج لحظات حاسمة³.

وفي الممارسة العملية، فإن إنتاج اللحظات الحاسمة يعني إنتاج المساحات (الأماكن) التي تكون قادرة على إنتاج وتمثيل اللحظات حاسمة من كل الأنواع:

Mulvey, L. (2005) Death 24X a Second. London, Reaktion.. p. 15. 1
Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 24. 2

Ibid. p. 24.. 3

فتصبح الحياة اليومية موكباً من اللحظات المتغيرة بسرعة والمشحونة سيميائياً والتي يمكن استغلالها للفائدة profit، والمتحققة من خلال أماكن مصممة بعناية للحصول على استجابات خاصة، تهدف إلى إطلاق العنان للمضاربة والإبداع، وتضخيم ما نعدّه كائناً.

ويمكن رؤية اللحظات الحاسمة التي تنتج عبر تصميم واع للمكان من خلال انتشار العمل على جعل المكان في الأصول الواعية لتوليد الإبداع (كما هو الحال في أماكن العمل)، والعمل الضخم على توليد اقتصادات خبرة experience economies¹.

– اللغة والبيوت البينية وتشكل الجنس البشري:

وهنا بالتحديد يصبح عمل سلوترديك ذي أهمية. ففي مجلداته الثلاث الموسومة ثلاثية الكرات، يأخذ سلوترديك مسكن هايدغر نقطة مرجعية أساسية ثم يجعل لنفكيره مكاناً spatializes his thinking من خلال طرحه مسألة الكينونة بوصفها مسألة أن نكون معاً the question of being-together: فالمرء ليس وحيداً مع ذاته بالمطلق، ولكنه أيضاً مع أشخاص آخرين، مع الأشياء والظروف،² وبالتالي فإنه أبعد من ذاته. بمعنى أنه في بيئة. فكينونة الازدواج Being-a-pair تسبق جميع اللقاءات. وبعبارة أخرى، تهتم ثلاثية الكرات بدناميكية أماكن التعايش، الأماكن التي عادة ما يتم تجاهلها، لسبب بسيط هو أن "الوجود البشري... يرسو في مكانية spatiality لا يمكن تجاوزها أو التغلب عليها"³.

ويستمر سلوترديك مع هذه الإشكالية المكانية، ويهتم بكيف أن المسافات والأماكن تقتحم عناصر موجودة وقائمة لتنتج أنواعاً مختلفة الكينونة الجماعية being-togetherness. يحدد سلوترديك ثلاث موجات من العولة، كل واحدة مع أشكالها الجديدة من البنى المصطنعة. الموجة الأولى هي العولة الميتافيزيقية لعلم الكونيات اليوناني، والموجة الثانية هي العولة البحرية منذ القرن الخامس عشر،

Ibid. p. 25. 1

Peter Sloterdijk, Bubbles: Spheres Volume I: Microspherology, 2
translation by Wieland Hoban, Cambridge, MIT Press, 2011. p. 200.

Ibid. p. 229. 3

والموجة الثالثة هي التي نعيشها الآن. وفي حين أن الموجة الأولى أنشأت هندسة باطنية وأنتجت الموجة الثانية كوزموبوليتانية ظاهرة، فإن الموجة الثالثة للاتصالات السريعة تنتج، من خلال عمل "الانضمام إلى الجهاز العصبي للقاطنين في مكان متماسك"، حسب تعبير سلوترديك - انعزالية عالمية من "العزلات المتصلة من المناخ الصغير الذي يتم فيه استبدال العلاقات التواصلية communicative relations بالعلاقات المحاكاتية والتوحيدية inter-autistic and mimetic relations، وهو العالم الذي على غرار كرات صغيرة منعزلة وهدد بالتالي نوعا معيناً من الكينونية الجماعية"¹.

تمثل ثلاثية الكرات بوضوح انقلاباً واسع النطاق في الخطابات الفلسفية والثقافية النظرية في معادل التفكير المعاصر خلال العقد الماضي. وعندما بدأ سلوترديك عام 1990 في كلية بارد، في نيويورك، كان الأمر بالنسبة له مجرد هاجس غامض يتعلق بهذا التحول الطبولوجي ضمن النظرية الثقافية. والآن فقط، بعد الانتهاء من الثلاثية، تمكن كما يقول من رؤية أكثر وضوحاً تربط عمله مع العديد من العلماء في جميع أنحاء العالم، مثل هومي بهابها، أرجون أباديوري، وإدوارد كيسي. حتى فن إيليا كاباكوف وأعمال المعمارين مثل فراي أوتو، وغريمشو وشركاه، أوريم كولهاس، التي تنتمي إلى دائرة العلاقات النظرية. في ذلك الوقت، كان سلوترديك يرغب في العمل مع رسومات تتعلق بالدائرة والسهم من أجل تقديم التفكير الفلسفي لطلابه في نيويورك وفينا، الذين كانوا أساساً من الفنانين الشباب. واعتقد أن الرسوم الجرافيكية قد تكون مفيدة في هذا السياق.

كان سلوترديك مفتوناً برسومات الطباشير التي مارسها مارتن هايدغر عام 1960، في حلقة دراسية في سويسرا، من أجل مساعدة الأطباء النفسيين على فهم أفضل لأطروحاته الانطولوجية. وهذه هي المرة الوحيدة التي وظف فيها هايدغر الوسائل البصرية لتوضيح الحقائق المنطقية، ذلك أنه يرفض الوسائل اللافلسفية من هذا القبيل. في الرسم، يمكن للمرء أن يرى خمسة أسهم، يندفع كل منها نحو أفق نصف دائري، يعد تجسيدا رائعا لمصطلح معنى الكينونة Dasein بوصفها حالة كينونة متجهة نحو أفق العالم الذي يتراجع باستمرار (لسوء الحظ، ليس من

المعروف كيف كان رد فعل الأطباء النفسيين على ذلك). ولكن سلوترديك يذكر كيف شغلت الرسوم تفكيره وخلال السنوات التالية بزغت في رأسه اركولوجيا حقيقية للفكر المكاني بفضل تأثير هايدغر. ويعترف أن التركيز الرئيسي أوروبي التوجه، ولكن كان هناك اعتبار للثقافات غير الأوروبية، ولا سيما في الهند والصين. وبالمناسبة، يدين سلوترديك لشعرية الفضاء عند غاستون باشلار، على الرغم من أنه غادر تلقيناته بعناد فيما بعد.

يلعب مصطلح (الكرة) sphere دوراً حاسماً في فلسفة بيتر سلوترديك، في حين أن الخطابات الجديدة الأخرى عن المكان تحفي بمصطلحات مثل المكان place، والمسكن dwelling، والأراضي territory، والمحلية local والعالمية global، ومصطلحات أخرى تنتهي باللاحقة scape. ويرى سلوترديك إن هناك أسباباً مختلفة لذلك منها ما هو لغوي ومنها ما هو حقيقي والحاسم هنا على وجه الخصوص هو أنه وتحت الطبقة الرقيقة من الألعاب اللغوية الحديثة حيث تلعب كلمة الكرة دوراً هامشياً، تقع طبقة قديمة قوية جداً يمكن أن يطلق عليها المرء نطاق الألفي عام من التفكير الكروي الأوروبي two-thousand-year domain of old-European sphere thinking¹. ولكننا بوصفنا المثقفين الحداثيين - يقول سلوترديك - نسينا ببساطة أنه في العصر بين أفلاطون وإلينز كان كل شيء تقريباً يمكن أن يقال عن الله والعالم يتم بمصطلحات علم الكرويات spherology. ولو فكرنا في المبدأ الأساسي السحري لتصوف العصور الوسطى، الذي يقول: أن الله قبة سماوية مركزها في كل مكان ولا مكان لمحيطه. ويمكن للمرء تقريباً الادعاء بأن النزعة الفردية في العصر الحديث تدل على إدراك واع لهذه العقيدة².

وقد لعبت السيميائيات الألمانية دوراً في اختيار سلوترديك، لأن كلمة كرة قد وظفت على يد غوته وهايدغر بوصفها مرادفاً تقريبياً لدائرة الحياة أو عالم المعنى وبالطبع هذا يناسب بالفعل بحثه المتواصل عن لغة مناسبة للمكان المتحرك، الشخصي، أو السريالي.

Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funke 1 talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005. Internet source.

Ibid. 2

تحمل العناوين الفرعية لثلاثية الكرات أسماء مثل الفقاعات Bubbles، الكرة الجغرافية Globes والرغاوي Foam، وهي مصطلحات تبدو غير عادية في حقل الفلسفة وتظهر كما لو أن سلوترديك يحاول إنشاء مجال لغوي يبدو أقرب إلى الخطاب اليومي. ويتردد سلوترديك في اعتبار مصطلحاته رموزاً أو استعارات لأن الكلمات، في رأيه، مثل الكرة أو الكرة الجغرافية ليست استعارات ولكنها صور فكرية thought-images، أو قل مجازات فكرية. خرجت قبل كل شيء من رحم الهندسة، وكان لها منذ العصور القديمة اليونانية، معنى مورفولوجي واضح، تحول إلى معنى كوني بعد أفلاطون¹.

ويرى سلوترديك إن الأمر يختلف مع عناوين المجلدين الأول والثالث، الفقاعات والرغوة. فنحن هنا مهتمون بالرمزية، على الأقل عند القراءة الأولى، حاول سلوترديك من خلال الفقاعات وصف رنين الفضاء الديناميكي بين الناس كما نجده في العلاقات التكافلية بين - الأم والطفل، وبوتشيس وفيلمون Baucis and Philemon، والمحلل النفسي والتحليل، والصوفيون والله، وما إلى ذلك. وعلى النقيض من ذلك، فإن الرغوة، فضلاً عن معناها المجازي، والذي وظفه سلوترديك بدلاً من مصطلح المجتمع الذي استنفذ تماماً، تحمل بالطبع معنى حرفي. ومن منظور مادي، يصف مصطلح الرغوة نظاماً متعدد الحجات يتكون من فراغات شكلها ضغط الغاز والتوتر السطحي التي تقيد كلا منها الأخرى وفقاً لقوانين هندسية صارمة إلى حد ما. يبدو للسلوترديك أن النظم الحضرية الحديثة يمكن أن تفهم بسهولة بالمقارنة مع التحليلات الدقيقة الميكانيكية للرغوة. وقد ظهرت فكرة الكرات من هذا الحدس².

الكرات هي مساحات التعايش spaces of coexistence، المساحات التي عادة ما تؤخذ على علاقتها بوصفها تخفي معلومات هامة لتطوير فهم الإنسان وقد بدأ استكشاف هذه المجالات بالفارق الأساسي بين الثدييات والحيوانات الأخرى: الراحة البيولوجية والبيوتوبيا في رحم الأم، والتي حاول البشر إعادة خلقها من خلال العلم والفكر والدين. ومن هذه الكرات المجهرية microspheres (العلاقات

Ibid. 1

Ibid. 2

الانطولوجية بين المشيمة والجنين) إلى الكرات الكبيرة macrospheres (الرحم الكبير مثل الأمة أو الدولة)¹.

يحلل سلوترديك الكرات التي حاول البشر ولكنهم فشلوا في سكنها ويتقصى الروابط بين الأزمات الحيوية (مثل الفراغ، والانفصال النرجسي) والأزمات التي تنشأ عند تحطم الكرة. وهناك كرات صغيرة وكرات كبيرة. بعضها ينفجر على الفور، والبعض الآخر يستمر بعناد عبر الزمن. وتتناول الفقاعات المجالات الصغيرة التي تشكل ما بين الأفراد، تمثل فكرة "الكرات البينية الحميمة" *interfacial spheres of intimacy*، كما يدعوها سلوترديك²، المفاهيم التي اقترحها الفلاسفة الحواريين واللاهوتيين مثل مارتن بوبر أو إيمانويل ليفيناس. ويستبدل سلوترديك الذي يميل للتعبيرات البصرية والصوتية الرخيمة في الوقت ذاته مصطلح البينداتية غير الغنائي *intersubjectivity* - الذي يوظف على نطاق واسع للدلالة على الذاتية المونولوجية الحداثية - بتعبير أكثر رخامة وهو تأثيرات البيوت البينية التي تشكل الجنس البشري *interfacial greenhouse effects that form the human species*³.

تبدأ الثلاثة بجانب باطني، على افتراض أننا نفهم التعبير بشكل صحيح. ثم مع ما يقرب من 700 صفحات تزودنا الفقاعات بنظرية مفرطة عن الزوجين المقترنين *pairs*، وهي نظرية تقوم على مفارقة أساسية. ففي حين يعتقد الفكر اليومي بثبات أنه يعرف كل شيء عن الأزواج - وهي أنها نتيجة لإضافة واحد زائد واحد - وهذا يعني من الناحية البيوغرافية نتيجة اللقاء أو المواجهة أو التشابك، إلا أن سلوترديك يجري تجربة لإظهار إلى أي مدى تسبق كينونة الازدواج *being-a-pair* جميع اللقاءات. ففي تحليله للزوج، يرى سلوترديك أن رقم اثنين *number two, or the dyad* يظهر بوصفه رقماً مطلقاً، الشكل ثنائي القطبية الخالص. وتبعاً لذلك، فإنه

1 Willem Schinkel, Liesbeth Noordegraaf-Eelens In *Medias Res* Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being. Amsterdam University Press.2011. p. 29, 116.

2 Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funke talks with Peter Sloterdijk." *Art forum*, Feb/Mar, 2005.Internet sourcec.

3 Luca Di Blasi reads Peter Sloterdijk straight. Translation by Chris Thomas. Electronic book review.1999.Internet source.

يأخذ دائما الأسبقية على الوجدتين المفردتين الاثنتين التي يبدو أنها "وضعتا معا". ويمكن بسهولة إظهار ذلك في العلاقة بين الأم والطفل أو، حتى أفضل، بين الجنين والمشيمة. وبذلك فإننا ندخل تخوم علم النفس الفلسفي المتطرف الذي ينحرف عن العقيدة العامة التي تمنح الأولوية للفردانية.

والباطني الحق لا يوجد في الكتب المعروضة للبيع في متجر في المطار، بل هو علم النفس العميق الذي يذكرنا بحالات ما قبل الفرد، وقبل الذاتية، وقبل الايجو. وهذا يقرب سلوترديك من لاكان كثيرا الذي تحدث في بعض الأحيان عن "الروحانيات الديمقراطية" democratic esotericism (علم الايزوتيريك أو علم الباطن الإنساني) من التحليل النفسي¹. ويمكنك إن ترى ما المناطق التي اقتحمها سلوترديك في الفصول الفضائية نسبيا أو فصول أمراض النساء السلبية "negative gynecology" والوجود ما قبل الولادي في الرحم. (الفصول التي عدها القراء مروعة).

يتضمن الجزء الثاني من المجلد والذي يحمل عنوان (Globen، Kosmen، Reiche Worlds، Globes، Empires) (الكون، الكرة الجغرافية، والإمبراطوريات) انتقادا لـ "التغليفات الصلبة الثابتة" (-stahlharte ehäuse steel) (hard encasements)، بلغة ماكس فيبر. وفيما يتعلق بهذه "التغليفات". يواصل سلوترديك انتقاداته للشمولية، التي بدأت بالفعل قبل بضع سنوات، وتوسيعها لتشمل كل تاريخ الحضارة المتقدمة: لإثبات أن "الكرات الإمبراطورية" الثابتة هي محاولات خاطئة لإنتاج مجتمع على نطاق أوسع. وينظر إلى هذه المحاولات بوصفها إسقاط قدرتي أو مشثوم - مشثوم لأنه مندمج بالشمولية - لكرات عائلية صغيرة على الصعيد الاجتماعي. وتبعاً لذلك فإن صعود الإنسانية في تشكيلات كروية كبيرة مرادف لـ "سقوط الرجل" خارج اللجنة البينية في ما قبل التاريخ.

يبحث هذا المجلد أيضا في العواقب العامة والسياسية لهذه الافتراضات الأساسية؛ وبهذا المعنى، يمكن وصفه بأنه العنصر الظاهر (الخارجي exoteric) من المشروع. انه يدرس فكرة أن الحضارات الأقدم قد تصورت العالم في المقام الأول

Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funcke 1
talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005. Internet source.

على شكل دائرة، معززة بالروح spirit-infused circle. وحاول سلوترديك أن يبين في الكرة الجغرافية أو الكون Globes كيف أن الإغريق هم أول من صاغ الكون في شكل هندسي، ثم بعد ذلك أعاد فلاسفة الأفلاطونية الجديدة صياغة الإله في شكل هندسي والتي يقول سلوترديك إنها منحته الشعور بإعادة فتح واحدة من أكثر الفصول إثارة في تاريخ الأفكار. والنتيجة هي الخروج بتاريخ فلسفي للعولمة فأولاً: كان الكون معلوماً globalized (كروياً) بمساعدة الهندسة، ثم كانت الأرض معلومة globalized (كروية) بمساعدة رأس المال¹.

ونجد في مركز المجلد الثالث الذي يحمل عنوان الـ (Rogue) (Schaum Foam)، النظرية المناهضة للهندسة المعمارية، لأن سلوترديك يعتقد أن البيوت هي أنظمة مناعة مشيدة. لذلك فإنه يقدم تفسيراً للموطن الحديث modern habitat من ناحية، ومن ناحية أخرى يعطي وجهة نظر جديدة للحاوية الجماهيرية mass container. وعندما يسلط الضوء على الشقة apartment والملاعب الرياضي بوصفها أهم الابتكارات المعمارية في الحداثة، فذلك لأنها ليست خارج الفن أو بعيداً عن الاهتمام الثقافي التاريخي. فهو يهدف بدلاً من ذلك إلى تقديم تناول جديد لتاريخ الأجواء atmospheres، ومن وجهة نظره، فإن الشقة والملاعب الرياضي هامة في المقام الأول بوصفها منشآت في الغلاف الجوي atmospheric installations. فضلاً عن أنها تلعب دوراً محورياً في تطوير الوفرة، التي حددت سر الحداثة المفتوح. ويعتقد سلوترديك أن الشئ على الترف الذي ينتهي به الكتاب هو أمر حاسم لتشخيص الحاضر.

-العالم المعاصر بوصفه فقاعة:

يرى سلوترديك أن العالم المعاصر أصبح فقاعة/رغوة، أو سلسلة من المونادات monads (الكائنات الأولية وحيدة الخلية) الاستهلاكية المقطوعة عن بعضها والتي تخترع باستمرار، وحتى يجنون استحبابات جديدة، ولحظات حاسمة لا تجمعنا نتخذ قراراً، بل أنها تجمعنا في مأمن من العديد من أشكال التفاهم المشترك والازدهار الإنساني².

Ibid. 1

Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick.. p. 26. 2

وعلى الرغم من إن هذه الرؤية قائمة جدا إلا أن الفكرة هي أن المكان والزمان لم يعودا يغلفان كائنات الاستهلاك بوصفهما عناصر متكاملة في توليد كتلة الاستهلاك الفردي التي تدور حول أكثر من سلعة بسيطة: فالكائن ليس إلا جزءا من مجموعة أكبر، هي العالم الذي ربما يكون من الأفضل أن يفهم بوصفه الفضاء (المكان) المعزز الذي يسمح سيميائياً بازدهار العلاقات بين الأفراد. عالم مرتقٍ بالإشارات المرسلة والمقروءة لأن كل كوة niche بيئية هي كوة سيميائية. فلم يعد المكان والزمان شيء خارجي ولكنه لحظة أساسية في تصميم هذه العوالم التي لا تعد ولا تحصى والمعززة سيميائياً. وهذا يتطلب غلاف يكرر نفسه ويمكنه أن ينقل الإحساس بالقدر ذاته الذي ينقل فيه المعلومات. فالمكان الثاني أعمق من كل من ما جاء قبله في أنه مثقل بكل أنواع الإشارات وأكثر سطحية منه في أنه يعتمد على السيطرة المركزية للإحساس والمعلومات التي تنقلها. ولكن ما هو واضح هو أن الهدف جعل هذه الأماكن أكثر استجابة -- فضاءات من التفكير من نوع ما. أي أنها آلات سيميائية تعد عناصر حاسمة لنظام عالمي جديد النمذجة. واعتقد انه يمكن القول بأن طرق البحث تتناسب على نحو متزايد مع ضرورة توليد هذه العوالم. فهي تشكل عنصراً أساسياً في خلق عالم يقوم على أساس منطق فردي جماهيري mass individual logic (على الرغم من التناقضات الواضحة في المصطلح)¹. وبالتالي، فإنها (طرق البحث) تحمل علامات متزايدة على التعايش المكاني بين البشر worliding الذي يسود الآن.

وبوصفه قد صدر في مرحلة ما بعد الألفية الثالثة، فانه يمكننا أن نفترض أن هذا الجزء لن يقدم شيئاً أقل من ما بعد الحداثة، أو حتى في خطة ما بعد الثقافية العالية، والتي يحاول سلوترديك أن يظهر كيف إن الكرات الصغيرة والكبيرة تتجمع معا لتشكيل كلا تعدديا غير قمعي. وفي هذا الصدد، فإن تعبير الـ "رغوة" يبدو وكأنه يمنح استعارة ليوتارد الشهيرة "الأرخبيل" بعدا ثالثاً: في الرغبة، نحن كائنات من كرات sphere-forming beings يمكن أن تطفو وتتدفق مع، وفوق، وعبر بعضها البعض، دون أن تطفئ على بعضها أو تسمح لأحد بان يطفئ عليها².

Ibid. p. 18. 1

Luca Di Blasi reads Peter Sloterdijk straight. Translation by Chris 2
Thomas. Electronic book review.1999.Internet source.

وفي حين أننا لا نريد لهذه الفقاعات الفردوسية من الرغبة أن تنفجر بسرعة كبيرة، إلا أننا نقول أن استعارة سلوترديك للـ "رغوة"، تماماً مثل استعارة ليوتارد لـ "الأرخبيل"، ينطوي على أفضل فرصة مواتية يمكن من خلالها وضع مجمل التعدديات على مسرح العرض. وبتجانس يشبه تجانس استعارات تفضيل ما بعد الحداثة للتعددية، فإن هذه الاستعارات تكشف أيضاً عن أن العقل قد تخلص عن مهمة تجاوز جميع الكرات وفضل بدلا من ذلك أن يأخذ منظور عين الطائر أبعد من الرغبة. وبالتأكيد فإن فكر سلوترديك فكر معاصر جدا. وهذا ينطبق أيضاً على محتوى مجلد الكرات: الفقاعات. وعلى الرغم من حقيقة أنه يحمل إمكانات كبيرة بالفعل لغضب أشباه المتعلمين المعاصرين، إلا أن سلوترديك يحشر نفسه بشجاعة في الكرات الكاثوليكية الحميمية الخفية والتي تفادها حتى اللاهوتيين أنفسهم حين عاد مع تقارير غريبة لسير القديسين في "فقد القلب" و"تجديد القلب"، وعلى طريقته الغذة، جعلهم يتحدثون. وينطبق هذا على انغماسه في تفاصيل تبدو غير مهمة حين يتناول اللوحات المقدسة في الفصل الثاني: بين الوجوه. Between Faces. هنا، يجد المرء لآلى من الفكر الذي يمتلك تأثيراً إرشادياً كبيراً. ويبدو سلوترديك غير مبال بما قد تسببه مقالاته من توبيخ أو لوم علمي، حيث تستمر جولة الكرات عبر العوالم الصغيرة والخفية للتونم المغنطيسي، والتخاطر، و"فضاء الروح المشتركة: الملاك المزدوج" (الفصل السادس)، ويتوج بتفسير دقيق لبعض هواجس أوغسطين الخفية (الفصل التاسع). إن المسح غير المبالي لتاريخ الحضارة بأسرها -- حتى في الوقت الذي تنجلي فيه بأكثر خطوط التقاليد غموضاً - بالرغم من كل الاعتراضات الممكنة - يمثل ميزة لما بعد الحداثة على الحداثة الخالصة التي تميزت وتقيدت بالعلموية. ويمتد الرأي إلى أبعد من حدود الأفق الحدائثي، التي أصبحت تقليدية، وبالتالي يكشف كنوز التقاليد التي لا تزال خفية حتى الآن. للأسف، ليس هناك قوة يمكن أن لا تتحول إلى ضعف. فعدم اكتراث سلوترديك بانتقادات زملائه ربما جعله مبتهجاً، وحاجته المتنامية للإبداع والأصالة كفيلة بالعناية بما تبقى. ولهذا فانه يتمادى في الفصل الخامس مثلاً بحيث انه يطلق التصريحات التي هي في الواقع مناسبة لتشويه سمعة الكتاب في عيون معظم النقاد. ففي هذا الفصل الخامس، وجد مقتنصي الأخطاء من النقاد الألمان غايتهم

ليختزلوا الكتاب بأكمله إلى ما يزيد قليلا على مضمون هذا الفصل. ويميله الخاص والمميز للتخلص من السرديات الأسطورية والدينية الكبيرة من خلال علمنتها، يسعى سلوترديك إلى إيجاد المعادل المادي لحس الكمال الإنساني الأصيل، والموجود في كثير من الثقافات، كما يعبر عنه في العديد من التكهّنات حول الإنسان البدئي. في هذه العملية تطرق إلى المشيمة التي تغذي الجنين وتربطه بالأم عبر الحبل السري. ولا يمكن للمشيمة في الواقع أن تكون جهازا خالصا لا للام، أو للطفل. والمشيمة بالنسبة لسلوترديك تقدم أدلة على فقد الكمال الإنساني الذي تشكل في بداياته بطريقة ثنائية. ووفقا لأريستوفانيس، فإن الإنسان، في طروحات أفلاطون، هو النصف المشوه لكائن دائري الشكل والذي كان هو الكل؛ وبالمثل يرى سلوترديك، أن الإنسان يتألف في الأصل من جزئين وان الظاهر لنا هو نتيجة فصل الشيء عن الإنسان. يوظف سلوترديك مصطلح Mit (With) (مع) لتعيين هذه الحالة التي يصعب وصفها بسبب أصلها ما قبل اللغوي. فالجنين ومشيّمته يرتبطان ببعضهما البعض مثل أورفيوس ويوريديس. واضطر كل أورفيوس لمغادرة يوريديس الخاص به. وعند الانفصال، منح الأخير الأول مسافة "بحث تكون البدائل ممكنة". مسافة شاغرة بحيث أن الـ "رفيق الأولي" الذي تركه المرء وراءه يصبح نقطة انطلاق لبحث متجدد باستمرار عن رفقة جديدة وكرات بديلة جديدة. أما المشيمة يوريديس فإنها تترك أيضا السرة - الأثر الجسدي الذي يشير إلى ثنائيتنا القطبية الأصلية - لنصف الإنسان الذي يشبه أورفيوس. ويرى سلوترديك إن مشكلة التاريخ الإنساني تبدأ مع إقصاء excommunication هذا الرفيق الأولي. إذ بدلا من تكرعها مثل نصف الإنسان المفقود، فإن مصير المشيمة هو استغلالها في مستحضرات التجميل أو تحويله إلى حبيبات تسرع عملية الاحتراق في محارق النفايات. ووفقا لسلوترديك فإن "تحالف الصمت السلس" الذي تشكل يهدف إلى جعل البشر ينسون رفيقهم الأصلي، المشيمة، والحكم عليهم "بفقد كونهم معا" absence of togetherness "Mitlosigkeit".¹ عند هذه النقطة، وبعد تتبع قطار سلوترديك الفكري، تدخل الفردانية الحديثة مرحلتها الساخنة. فـ "محاكم

التفتيش النسائية" هي التي أوجدت الإنسان الحداثي الوحيد. وقد سهلت هذه الحالة بدورها تشكيل الدول الاستبدادية. "ولادة الشمولية من روح القبالة؟ لا يستطيع قراء الفصل الخامس مقاومة شعور أنهم قد وقعوا في مصيدة رجل غريب الأطوار ولكن لمشكلة ليست هنا وإنما في طبيعة أسلوب سلوترديك. فبصفته لا أدرياً متشككاً agnostic، يوقظ سلوترديك تصورات أو "sonospheres"، يطرح من خلالها نفسه autopoietically. وفي غياب القدرات البيذاتية التي يمكن إن تحميه من التطرف، فانه يتمادى بسهولة في هذه العملية¹ ..

بدلاً من ذلك هناك سؤال آخر وهو الأهم، لأنه يقوض الاهتمام الرئيسي من الثلاثية كلها: تربط أطروحة سلوترديك الأساسية نفسها بجوانب الانتقادات المجتمعية لليبرالية. فمع أطروحته عن النشوء الكروي المزدوج في الأصل، يدحض سلوترديك المفهوم الذري atomistic conception للشخص ((المدرسة الذرية التي ترى إن العاصر مكونة من جزئيات صغيرة غير قابلة للانقسام)). ويعتقد أن هذا المفهوم خيال - مهيمن واقعياً لأننا بلا حدود وذات حكم مطلق، ولشخص "يلاحظ ويسمي ويمتلك كل شيء، دون أن يسمح لأحد أو لأي شيء باحتوائه، أو امتلاكه، أو تعينه"².

ويتأثر سلوترديك بعمق بالتمكين الذاتي التنشوي للإنسان من خلال التأكيد على فكرة أن "الله قد مات" (أخذ هابرماس بهذا القول قبل خمسة عشر عاماً) كما يتأثر بأفكار فيشتهه الفعالية عن المنشأ. وتتوافق هذه الصيغة الحيوية والتأكيدية الإيجابية من الفكر مع الفردانية الحديثة والقومية والامبريالية العالية ولكنها لا تتوافق مع تجاوزها. ولا يبدو التوتر الناتج عن التقاطب بين التمكين الذاتي والتوصوف الغامض المتجدد الذي حفز مشروع سلوترديك بأكمله، خارج المكان حين يحاول سلوترديك أن يكون (Dia-Gnostiker) "dia-gnostic(-ian)"³. وفي الفقاعات، حيث يعتزم سلوترديك تحديد الاتجاه، يظهر هذا التوتر في طريقه. بوصفه خادماً لسيدنين، يضطر إلى أن يشير إلى اتجاهين متعارضين.

Ibid. 1

Ibid. 2

Ibid. 3

-استحداث المفاهيم والنظرية النقدية الجديدة:

يرى بعض النقاد إن سلوترديك لم يقدم في الجزء الثالث سوى مصطلحات جديدة للنظرية النقدية تسيقنها تاريخياً وتعين حدود مصطلحات مدرسة فرانكفورت. عدا عن النقد بعيد المدى للاستقبال المعاصر لميراث النظرية النقدية خلال الكتاب. على وجه الخصوص، ينتقد سلوترديك ما يرى أنه تفسير مضلل لهذا التقليد من قبل الأكاديمية الأمريكية، مما يؤدي إلى تكرار التاريخ المفاهيمي conceptual history وموضعة مصطلحات مثل الثورة والمجتمع تاريخياً. يلخص سلوترديك مكونات هذا النقد ويشرح لماذا يعتقد أننا بحاجة إلى اختراع مفردات جديدة تماماً بقوله: لأن المصطلحات والمفردات القديمة أصبحت عديمة الجدوى لأن كل اللغات الطبيعية القديمة، بما فيها الخطابات النظرية، طورت لتناسب عالم المواد الصلبة والثقيلة، وتبعاً لذلك فإنها لا تستطيع التعبير عن خبرات عالم الضوء والعلاقات. وهكذا فإنها غير مناسبة لرسم الخبرات الأساسية للحدثة وما بعدها التي ركبت العالم بالاستناد إلى التعبئة وتخفيف الأعباء. هذا بالفعل يسمح لسلوترديك أن يشرح لماذا، في رأيه، أن النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت قد عفا عليها الزمن، ويجب أن يحل محلها خطاب مختلف تماماً يقول أن: المنظرين النقيدين وبسبب تراثهم الماركسي، قد استسلموا للإغراء الواقعي في تفسير الرقة والخفة بوصفها مظهراً والكثافة والثقل بوصفه جوهرًا. ولذلك فإنهم يمارسون النقد بالأسلوب القديم حين "يفضحون" خفة المظهر باسم كثافة الحقيقة أو الجوهر. في الواقع فإنه وبسبب حدوث الوفرة abundance في الحدثة تحول الجوهر إلى مظهر، وسكن "الجوهر" في الزبد، وفي الهواء، وفي الغلاف الجوي. وحين نفهم هذا، فإن حالة "النقد" تتغير كثيراً. يقول ماركس أن كل نقد يبدأ من نقد الدين، ولكن سلوترديك يقول أن كل نقد يبدأ بنقد الجاذبية gravity. بالإضافة إلى ذلك، فإننا نعترف بأن "النظرية النقدية" لم تنجح في رحلتها عبر الأطلسي. فالنظرية النقدية الأصيلة كانت "في الوطن" نوعاً من اللاهوت السري: إنها تعالج الإخفاقات في الخلق (أو المجتمع) وتنتقد الواقع باسم المطلق غير المسمى. وكان هذا النهج رمزاً ببراعة بحيث أن علماء الاجتماع ونقاد الأدب الأمريكيين قالوا بلا منازع أنهم كانوا يقرؤون دعوة لمجتمع متعدد الثقافات¹.

Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funke 1 talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005. Internet source.

يوظف سلوترديك الصور، الأمر الذي يعد غريبا في الكتب الفلسفية، بطريقة تذكرنا بمعاصريه الألمان مثل الكسندر كلوج، كلاوس ثاوليت، وسيبالد. ويوظف سلوترديك الصور ليس للتوضيح وإنما بوصفها سرديات موازية. ويمكن للمرء أن ينظر أيضا إلى مشروع أروقة والتر بنيامين Arcades Project بوصفه نموذجا تاريخيا يشتمل كذلك على قسم يعتمد على توظيف واسع النطاق للصور. أما قضية الرجوع إلى مشروع الممرات فإنه يفرض نفسه لأن هذا الكتاب أيضا فحص المساحات والأجواء التي أشرت للحظة المعاصرة بحيث يبدو أن اختبار سلوترديك للإستاد وشقة المنزل في القرن العشرين تكمل دراسات بنيامين عن المفهوم المكاني والأروقة الناشئ في عصر الحداثة. يرى سلوترديك إدراج الصور في تدفق النص هو إجابته على تحول الوعي المكاني في النظرية الحديثة¹.

وبتناول الأمر بمصطلحات تاريخ الميديا، فهو لم يعد يكتب النثر الفلسفي على صفحة الكتاب ولكن على صفحة شاشة a monitor page²، وهذا عمليا هو الفضاء الهايبرتكستي. ففضاء الشاشة يقترب تماما من فضاء العرض الحديث، نوع من المكعب الأبيض الاليكتروني. بحيث أنك عندما تعمل هناك، فمن المنطقي أن تتخيل نصا ثانيا أو ثالثا "بجوار" النص اللفظي، وهذا هو بالضبط ما يفعله الكتاب الذين يعملون مع الموازي البصري للسرديات. فالإشارة إلى والتر بنيامين كانت ضرورية جدا في هذا السياق، إلا أن علاقة سلوترديك ببنيامين ليست بهذه البساطة. فمن ناحية، نجد أن مشروع بنيامين صالح تماما لأن يكون نموذجا لنظرية الثقافية الآنية لأنها تتوقع بالفعل كل شيء من الممكن أن يكون مهما لاحقا: الشغف بالأرشفيف، دراسة التفاصيل الدقيقة؛ نظرية وسائل الإعلام، وتحليل الخطاب، والبحث عن وجهة نظر سيادية يمكن للمرء من خلالها فهم الشمولية الرأسمالية. من ناحية أخرى نجد أن سلوترديك مقتنع بأن عمل بنيامين قد وصل إلى طريق مسدود وأنه فشل كمنظر. لذلك فإنه قد تفرغ لنقده في كتاب سيمحمل عنوان (في داخل الفضاء الداخلي للرأسمالية العالمية: نحو نظرية فلسفية

Ibid. 1

Ibid. 2

للعولمة، 2005). ويتهم سلوترديك بنيامين بعدم الفهم، وبالتالي فهو يتبع بنصف فهم أفكاره الرائعة حول إنشاء عوالم داخلية جديدة عبر الرأسمالية. بل الأسوأ بالنسبة له هو حقيقة أنه وضع نمطا معماريا للأروقة عتيق الطراز من الناحية التاريخية في مركز تحليله على الرغم من انه في أيامه لم يكن بالإمكان تجاهل أن العمارة الرأسمالية الداخلية قد تجاوزت ومنذ فترة طويلة مرحلة الرواق (الممرات المقوسة). فالملاعب الرياضية، ومراكز المؤتمرات والفنادق الكبيرة، والمنتجعات كانت جديرة باهتمام بنيامين. وتستند فكرة من يريد كتابة "تاريخ اور ur-history في القرن التاسع عشر إلى فهم خاطئ، وهكذا يقترح سلوترديك دراسة الرأسمالية الداخلية بمصطلحاتها الخاصة ذات الصلة، مما يؤدي، بالتالي، إلى نظرية الرغوة. ما نحتاج إليه اليوم -حسب سلوترديك- هو "مشروع تكييف الهواء air-conditioning project" للكيانات الاجتماعية الكبيرة أو "مشروع بيوت محمية greenhouse project"¹.

يعتقد سلوترديك أن المجلد لثالث من الكرات يقدم بالفعل بداية لما أطلق عليه معالجة ما بعد بنيامين للإبداعات المكانية الجمعية في الحداثة وما بعد الحداثة. ينتقد سلوترديك نهجا آخر يمكن أن يوصف بأنه (ما بعد بنيامين) ويحمل عنوان (إمبراطورية) لأنطونيو نيغري ومايكل هارت (2001) لأنه يستند على مصطلح التعدد multitude، ولكنه أيضا يرى أن نيغري وهارت قد نجحوا في إشباع الرغبة الحالية نحو الراديكالية (a novum organum) وهو إنجاز يستحق الإعجاب من وجهة نظره². وفي الوقت نفسه يرجع سلوترديك النجاح العظيم لهذا الكتاب لنغماته الدينية المحتجة برقة. فللوهلة الأولى لن نتعرف بسهولة على الراديكالية اليسارية القديمة الطيبة عندما يأخذ القديس فرنسيس مكانه إلى حوار ماركس ودولوز. لكن هذا التحالف الجديد مع القديسين مفيد لموقف الراديكالية اليسارية في حالة ما بعد الماركسية. واليوم فإن كل من يريد ممارسة معارضة جوهرية يحتاج إلى حلفاء الذين ليسوا من هذا العالم. ومن أجل فهم الوضع الحرج للراديكالية اليسارية، ينبغي للمرء أن يتذكر نظرية "تقليل التباين المعرفي" "Cognitive

Ibid. 1

Ibid. 2

"Dissonance" لليون فستينجر¹. وبحسب فيستنجر فإن الإيديولوجيات التي لا تتوافق مع الظروف يتم إعادة تفسيرها من قبل المؤمنين بها حتى يبدو أنها تليق بهم أو تتوافق معهم مرة أخرى، وكانت النتيجة التي لا يمكن تجنبها إن النظريات بدت غريبة على نحو متزايد. وتوضح جيرشوم شوليم شيئاً مماثلاً في ما يتعلق بمصير الديانة اليهودية. وجوهر ما يقوله شوليم هو هذا: عندما تفشل النبوة prophetism، تنتصر الاخروية apocalypticism، وعندما تفشل الاخروية، تبرز الغنوصية أو المعرفة الروحية gnosis². ويمكن ملاحظة تصعيد مماثل في حركات المعارضة السياسية منذ العام 1789: عندما فشلت الثورة البرجوازية أو كانت غير كافية، بزغ اليسار الراديكالي، وعندما فشل اليسار الراديكالي أو كان غير كاف، ظهر سحر التظاهر. ويبدو أن نيجري - من وجهة نظر سلوترديك - وصل في هذه النقطة بالضبط. فهو يدعو في "تعددته" إلى مجموعة غاضبة من القديسين تحرق المعارضة الخالصة بنيرانها. إلا أنه لم يقدم مشروعاً ثورياً، وبدلاً من ذلك نجده قد استشهد بمجرد وجود معارضة عالمية للرأسمالية العالمية. لذلك لا يمكن القول ببساطة أن إطار نيجري قد فشل، بل لقد ثبت فشله بالفعل. وربما سيكون أكثر دقة الادعاء بأن الثورية سياسية تتحول إلى مُعَلِّمٍ روحي. هذا هو الثمن الذي يتعين دفعه من قبل أي شخص يحاول مجدية تطوير لغات اليسار أبعد من مجرد الاستياء-وفقاً لسلوترديك³.

1 تنطلق نظرية التباين أو التنافر المعرفي هذه النظرية أتى بها ليون فستنجر 1962، من فكرة أن الإنسان كيان نفسي يسعى دائماً إلى انسجام مواقفه وآرائه والمواضيع التي يتلقاها مع شخصيته وبنيتة النفسية، فنظرية التنافر المعرفي ترمي إلى كون الإنسان يتعارض ويقاوم كل شيء يتعارض وبناءه المعرفي. تتركز هذه النظرية على أن الفرد يحاول بذل مجهود من أجل الحفاظ على توازنه النفسي من خلال جعل هذه العناصر أكثر توافقاً، فالتنافر هو حالة من حالات الدافعية بحيث تدفع الفرد إلى تغيير سلوكياته وآرائه، فوفقاً لصاحب النظرية فإن هناك ثلاثة أنواع من العلاقات بين عناصر معرفتنا.

2 Sloterdijk, Peter, in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funke talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005. Internet source.

Ibid. 3

سلافوي جيڃيڪ

(...-1949)

سلافوي جيچيك (Slavoj Žižek)

(1949-...)

مصطفى الحداد

جامعة عبد الملك السعدي. تطوان | المغرب

ولد سلافوي جيچيك (Slavoj Žižek) (يُنطق بالجينيم لا بالزاي) في 21 مارس 1949، بمدينة ليوبيانا بسلوفينيا. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بلاده، ثم انتقل إلى باريس سنة (1971) ودرس التحليل النفسي على يد جاك ألان ميلر صهر جاك لاكان وتلميذه. قدم سنة 1975 طلبا للالتحاق كأستاذ بجامعة ليوبيانا، فرفض طلبه بسبب بحث كان قد كتبه عدته اللجنة المكلفة بالنظر في طلبات الالتحاق بحثا يخرج عن الخط السياسي للدولة.

لم يصبح جيچيك معروفا إلا بعد أن نشر كتابه (*The sublime object of Ideology*) سنة 1989. ترشح إلى منصب الرئاسة عن الحزب الديمقراطي الليبرالي في الانتخابات الرئاسية الأولى التي أعقبت سقوط الشيوعية سنة 1990، ولم ينجح. انصرف بعد ذلك إلى البحث والتأليف. وهو يعمل الآن أستاذا بجامعة ليوبيانا، ويقضي معظم أوقات السنة زائرا يحاضر في أكبر وأعرق الجامعات الغربية. أعماله كثيرة ومتنوعة لا تقف عند تخصص واحد، تتوزع بين الفلسفة والتحليل النفسي والسياسة والسينما والثقافة.. الخ. فيما يلي بعض أهم كتبه:

- The Sublime Object of Ideology. London-New York, Verso, 2008 (First edition 1989).
- Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. The MIT Press 1991.
- The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. London-New York Verso 1999.
- The Parallax View (Short Circuits). The MIT Press. 2006.
- In Defense of Lost Causes. London, New York: Verso. 2008.
- Living in the End Times. London, New York: Verso. 2010.

- Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London, New York Verso; 1 edition (May 22, 2012). 1056 pages.

تقديم

يكشف فيلم الخيال العلمي الهوليودي ذو المسحة الماركسية (They Live) الذي أخرجه جون كاربنتر (1988) عن شيء هام له صلة بالطريقة التي يفكر بها جيحيك ويكتب. فالبطل جون ندا (الذي أدى دوره الممثل رودى باير) يعثر بالمصادفة بين ركام الأربال على نظارات غريبة تجعله يرى ما لا يُرى بالعينين المجردتين. فقبل أن يضع على عينيه النظارات يرى مثلاً على إحدى اللافئات المعلقة على جدار أحد الأبراج إعلاناً إشهارياً فيه فتاة فاتنة بالمايو ممددة على شاطئ البحر والماء يداعب جسمها وقد كتب فوقها بخط بارز 'مرحبا بك في جزر الكرايبي'. وعندما يضع النظارات على عينيه وينظر إلى الإعلان ثانية، ثمحي صورة الفتاة الفاتنة تماماً، ويغيب البحر والألوان، ويتحول الإعلان رأساً إلى أمر صارم: 'هيا، تزوج واشرع في إعادة الإنتاج!'. ينتقل "ندا" من هذه اللافتة، وقد طوح به العجب من هول ما رأى، إلى أخرى في الشارع فيها إعلان عن ماركة راقية ومميّزة للملابس الرجال، وعندما يضع النظارات على عينيه، يختفي اسم الشركة الملون بماء الذهب وتتحول اللافتة إلى 'لا وجود لفكرة مستقلة أو مميزة!'. ينزل ببصره إلى أسفل اللافتة فيرى لافتة أخرى كتب عليها 'استهلك' في صيغة الأمر، وعندما يبعد النظارات عن عينيه وينظر ثانية إليها، تتحول اللافتة الأخيرة إلى 'المتجر متوقف عن البيع هذه اللحظة!'. يترك النظارات على عينيه ويشرع في تصفح المجلات في أحد الأكشاك في الشارع العام فلا يرى على صفحات تلك المجلات إلا الأوامر والنواهي مثل: 'امتثل، 'لا تفكر، 'اشتر، 'كن بليدا' 'لا تسأل، 'أدمن مشاهدة التلفاز، 'واصل نومك، 'لا تسرح في الخيال، 'لا تشكك في السلطة... الخ، وعندما يبعد النظارات عن عينيه تعود الألوان مباشرة إلى صفحات المجلات وتظهر المقالات السياسية والثقافية وصور الإعلانات كما نعرفها في العادة عند تصفح المجلات. "جون ندا" عثر على نظارات تمكنه من تخطي الكلام والصور السطحية للوصول مباشرة إلى الرسائل الحقيقية.

إن من يقرأ جيحيك يحس وكأنه قد وضع على عينيه نظارات ثمكته من أن يرى ما لم يكن يراه بالعين المجردة. الأشياء كلها تكتسي عنده عمقا لافتا. ليس هناك أشياء تافهة وأخرى رصينة، أو أشياء تستحق منا أن نفكر ونعمل النظر فيها، وأخرى ينبغي لنا أن نضرب صفحا عنها. تصميم المراحلض مثلا، لا يعد عند جيحيك أمرا تلقائيا أو تحكما يقع عفوا، بل يعكس على خلاف ما قد نظن تراثا طويلا وعريضا يحكي الكيفية التي تتعامل بها ثقافة معينة مع فضلائها (جيحيك يحلل هذا الأمر ويكشف عن الفرق بين المراحلض الفرنسية والألمانية والأمريكية)¹. ميزة جيحيك قائمة فضلا عن هذا في أنه يتوسل الدعابة والنكتة، زيادة على الاستدلال، ليقنع القارئ بأهمية ما يتناوله من موضوعات. بيد أنه وهو يلجأ إلى الدعابة والنكتة لا يريد أن يضحك القارئ أو يُسلِّيه ليرجحه ربما من المشقة التي قد يحس بها وهو يفك طلاسم نصوصه، بل يريد أن يحدث لديه نوعا مما يشبه التماس الكهربائي بين موضوعات تعد في العرف ذات أهمية وشأن وأخرى تعد تافهة وليست ذات قيمة تذكر. إنها استراتيجية في التفكير يتبعها جيحيك حين يمزج في حديثه عن طريقة تصميم المراحلض وأساليب التفلسف لدى الشعوب كما ألغنا أعلاه، أو عن سقوط القط توم من حرف عال، وهو يطارد الفأر جيري في أفلام الكرتون، وسقوط بن علي ومبارك في تونس ومصر على سبيل المثال،.. الخ.

لننظر في الصلة القائمة بين القط توم في أفلام الكرتون الشهيرة وسقوط الرئيس التونسي بن علي. يذكر جيحيك أن لدى المحلل النفسي جاك لاكان رأيا يقضي بأن "المعرفة قائمة في ما هو واقعي"². وقد يلوح للوهلة الأولى أن هذا الكلام يدخل في باب السفسطة البعيدة عن الواقع الفعلي الذي نعرفه أو ألفناه في تجربتنا العادية (يوجد في التحليل النفسي اللاكاني فرق بين الواقع والواقعي، سنعود إلى مناقشته أدناه). وبالفعل فالفكرة التي تقول إن الطبيعة تعرف قوانينها وتسلك

1 انظر في هذا الخصوص:

Slavoj Žižek (2006) «La clé des horreurs est aux toilettes» in *Libération* 27 mai.

2 انظر في هذا الشأن:

Slavoj Žižek (1991) Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture. The MIT Press, p. 43.

تبعاً لها، كما لو أن تفاحة نيوتن الشهيرة لم تسقط إلا لأنها تعرف قانون الجاذبية، تبدو فكرة غريبة حقاً. لكن جيحيك يرى أن هذه الفكرة حتى وإن بدت شاذة وغريبة وغير متماسكة فإننا نستغرب من كونها تتردد باستمرار وبكيفية مطردة في أفلام الكرتون التي تفتتنا. فالقط نوم المتميز من الغيظ، الذي يطارد بوحشية الفأر جيري، لا ينتبه إلى الهوة السحيقة أمامه. إنه لا ينتبه إليها حتى عندما تكف الأرض عن أن تكون تحت أقدامه. يواصل غير مبال مطاردته للفأر الماكر من دون أن يقع. في هذه اللحظة بالتحديد التي يكون فيها القط معلقاً بين السماء والأرض يكون الواقعي قد نسي أي قانون سيتبع: قانون سقوط الأجسام أم قانون الطيران. لا يسقط القط إلا حين ينظر تحته ويعرف أنه قد خلف الأرض وراء ظهره. آنذاك يتذكر الواقعي قانونه ويشرع في اتباعه، فيبدأ القط رحلة السقوط..

متى سقط بن علي؟¹ إنه كان بدوره معلقاً بين السماء والأرض قبل أن يسقط سقطته الأخيرة التي نقلتها وسائل الإعلام وسجلها التاريخ. لقد كفت الأرض عن أن تكون تحت أقدامه منذ اللحظة التي أحرق فيها البوعزيزي نفسه، أو ربما قبل هذا بوقت طويل أو قصير بسبب سياساته التسلطية. لكن السقوط الذي سجله التاريخ وشاهدناه بالعين المجردة لم يقع إلا حين أعلن في خطابه الشهير قائلاً: 'فهمتكم، إيه نعم، فهمتكم'، أي لم يسقط السقوط المدوي مثل توم إلا حين عرف كما عرف توم أن الأمر قد انتهى وأن رحلة السقوط يجب أن تبدأ (يصدق هذا على مبارك أيضاً، الذي انتقلت خطاباته أثناء الثورة قبل سقوطه من الغلظة المبنية على الجهل إلى المعرفة شيئاً فشيئاً، حتى اهتدى إلى أنه لم يكن 'ينتوي' الترشح لمنصب الرئاسة، وهو أمر لم يكن معلوماً في السابق). فحين تحصل المعرفة ويصبح لدى الكائن فائضٌ قيمةٍ معرفي، آنذاك يلقي الكائن نفسه مضطراً إلى أن يؤدي عن هذا الفائض ضريبةً من صميم كيانه، كأن يلقى حتفه مثلاً أو يفقد سلطته.. الخ. يقول جيحيك: "إننا نصادف في 'الواقع النفسي' سلسلة من الكيانات لا يكون لها

1 استعمل جيحيك فكرة لاكان عن المعرفة ومثال طوم وجيري في المرجع (1991) المذكور في الهامش السابق، لكنه عاد إليهما غير ما مرة في مقالاته الصحفية وفي تصريحاته الإعلامية المختلفة التي تناول فيها بعض أحداث 'الربيع العربي'، وخصوصاً سقوط بن علي ومبارك. ويمكن الرجوع في هذا الخصوص إلى حوارته الشهير هو وطارق رمضان مع ريز خان (Riz Khan) على قناة الجزيرة الدولية عقب سقوط مبارك.

وجود حقيقي إلا بسبب خطأ معين في كيفية تعرف ذلك الواقع وإدراكه (misrecognition)، كأن لا تكون الذات قد عرفت شيئا معيناً، أو أن يكون شيء ما قد ظل خارج نطاق الكلام ولم يقع إدراجه في العالم الرمزي. لكن بمجرد ما تتوصل الذات إلى 'معرفة الكثير'، فإنها تؤدي الثمن عن هذه الكثرة وهذا الفائض من المعرفة من صميم نفسها ومن كيائها"¹.

من النكتة إلى الفلسفة السياسية²

من بين النكت الشهيرة التي يرويها جيحيك ويكررها في مناسبات كثيرة، والتي لها صلة بطريقة الكتابة عنده، النكتة المتصلة برسالة سيبريا. تقول النكتة في إحدى صيغها ما يلي: تمكن أحد الألمان من الحصول على عقد للعمل في سيبريا. وبما أنه كان على علم بأن الرقابة مشددة على الرسائل التي تُبعث من هناك، قال لأصدقائه قبل أن يلتحق بعمله: 'تعالوا نتفق على سنن يمكننا من فك شفرة رسائلنا'. إذا كانت الرسالة التي ستصلكم مني مكتوبة بالحرير الأزرق العادي، فاعلموا أن ما فيها صادق. وإذا كانت مكتوبة بالحرير الأحمر فاعلموا أن ما فيها كاذب! بعد شهر من سفره، توصل الأصدقاء بالرسالة الأولى من سيبريا مكتوبة بالحرير الأزرق، وقد قرأوا فيها ما يلي: 'كل شيء رائع وعلى ما يرام هنا في سيبريا. المتاجر مملوءة بالسلع عن آخرها، والطعام موجود بكثرة. الشقق كبيرة رحبة، وتحتوي على تكييف ملائم. قاعات السينما تعرض الأفلام الغربية. وفي البلاد فتيات حسناوات كثيرات متشوقات إلى التعارف ومُقبلات على المغامرة. الشيء الوحيد المفقود في سيبريا كلها هو الحبر الأحمر!'³

1 المرجع السابق (1991)، ص 44.

2 للتنبيه بخصوص الفلسفة السياسية هنا، يعتقد جيحيك أن السؤال الوحيد الذي يواجه الفلسفة السياسية اليوم هو الآتي: هل تمثل الديمقراطية الرأسمالية-الليبرالية الأفق الأقصى لممارستنا السياسية بالفعل، أم أننا نستطيع بيان حدودها وفتح المجال أمام بديل سياسي آخر؟. انظر في هذا الشأن:

R. Moolenaar (2004) "Slavoj Žižek and the Real Subject of Politics" *Studies in East European Thought*. Vol. 56 Issue 4, pp. 259-297, p. 262.

3 انظر:

Slavoj Žižek (2003) « L'homo sacer comme objet du discours de l'Université » in *Cités*. Vol. 4 (n° 16), pp. 25-41, p. 39-40.

يذهب باركر، في تحليله الرائع والمفصل الذي افتتح به كتابه¹، إلى أن هناك على الأقل ستة أسباب دفعت جيحيك إلى الإكثار من إيراد هذه النكتة في كتبه ومقالاته. سأورد هذه الأسباب ملخصة لأهميتها في إلقاء أضواء كاشفة على طريقة جيحيك في التفكير والكتابة أيضا.

السبب الأول يرجع في نظر باركر، إلى كونها تجري فيما يعرف بأوروبا الشرقية الشيوعية، أي في المنطقة التي يستقي منها جيحيك كثيرا من حكاياته و'قفشاته'، والتي تمثل الخلفية التي تكيف فهمه للصلة القائمة بين النزعة الكليية وسلطة الدولة. فالأمر يتعلق في النكتة بالتداخل القائم بين الألعاب التي نلعبها مع الدولة، والألعاب التي تلعبها الدولة معنا.

السبب الثاني هو أن هذه النكتة تستعمل أو توظف محاور هيكلية، وذلك على الرغم من أن هيجل لم يعرف عنه شغفه بالنكتة، وتعالج هذه المحاور استنادا إلى الانقلابات الجدلية التي تميز الطريقة الهيجلية في التفكير. ففي النكتة كما يوضح باركر تنبيهان هما: إنك لا تستطيع أن تصل إلى ما تريد إلا إذا شرعت في السعي نحوه بالرفض والتفني، ثم إنك لن تقول الحقيقة إلا باندرجك فيما تقوله على نحو تكون فيه على بينة من عكس ما تقول.

السبب الثالث هو أنها نكتة لو قدر لفرويد أن يسمعها لكان أعجب بها إما إعجاب. فالنكتة بالنسبة إلى التحليل النفسي تمثل كما هو معروف إحدى الطرق، إلى جانب الأحلام وفلتات اللسان.. الخ، التي يمكنك أن تسلكها في قول الحقيقة، لكنها طريقة متسترة أو مضمرة في شيء آخر، تستطيع بإيرادها أن تفجر شحنة من الضحك في النهاية. وهي بالنسبة إلى لاكان تكشف لنا عن أن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة إلا إذا كان قادرا على نسج الأكاذيب (صاحب الرسالة لا يقول الحقيقة إلا لكونه يجيد الكذب ويتقنه!).

السبب الرابع هو أنها تلفت انتباهنا إلى طبيعة الرقابة في الإيديولوجيا. وهي هنا تنسجم مع النحو الذي يستعمل به جيحيك النظرية الماركسية. فشخصية

1 انظر:

Parker Ian (2004) Slavoj Žižek: A Critical Introduction (Modern European Thinkers). Pluto Press, p. 1- 2.

البطل في النكتة ليس واقعا البتة في نوع من الوعي الشقي بخصوص سوءات الاشتراكية التحريفية الستالينية وسليباتها. إنه بالأحرى يعرف جيدا ما يفعل، لكنه يفعل مع ذلك، ويعثر فيه وهو يفعله على طريقة ناجعة في المقاومة.

السبب الخامس هو أن هذه النكتة تكشف لنا عن شيء يخص أسلوب الكتابة عند جيحيك. فأنت تظن وأنت تقرأ نصوصه أنه يخبرك بشيء، لكنك سرعان ما تُفاجأ بانقلاب الشيء إلى ضده رأسا دون توطئة. هذه النقلة المفاجئة من إطار إلى آخر، ومن فكرة إلى أخرى نقيض لها، غالبا ما تجعل الإمساك بالبنية التحتية لحجج جيحيك واستدلالاته صعبا للغاية. لهذا السبب ينبغي للقارئ وهو يستمع إلى قصص جيحيك أن يلتفت وينظر أيضا في الكيفية التي يروي بها تلك القصص حتى لا يطمئن ثم يفاجأ لاحقا بانقلاب الشيء إلى ضده.

السبب السادس الذي يذكره باركر هو أن على القارئ أن يعلم أن أغلب أعمال جيحيك مكتوبة بمداد أحمر، حتى وإن بدا له أن الأمر على خلاف ذلك: فقراءته الانتقائية لهيجل ليست سوى لقطة أو تأويل لهذا النسق الفلسفي المتناقض والمعتقد. وهو إذ يقتض المفااهيم من المحلل النفسي لاكان لا يبقى عليها كما هي، بل يتصرف فيها ويطبقها على هواه. وعلى الرغم من أنه يستعمل أفكار ماركس ويلج عليها فإنه ليس ماركسيا بالمعنى المتداول على الإطلاق.

لقد قصدت الإتيان بهذه الأسباب الستة التي أوردتها باركر كلها لأنها، كما أسلفت، تعطينا لمحة عن الطريقة التي يفكر بها جيحيك، وتنبهنا في الوقت نفسه إلى النحو الذي يتعين على القارئ أن يسلكه وهو يقرأ أعماله. وأعود الآن إلى النكتة نفسها لكي نرى الأبعاد التي تكتسبها عند جيحيك حين يقرأها بإشكال جاد وعويص من صميم الفلسفة السياسية.

يمكن لمن سمع النكتة أعلاه أن يضحك، ويهز رأسه قليلا ثم يقطب حاجبيه، ويقول إنها تحكي عن العيش تحت أنظمة شمولية قمعية تراقب حركات مواطنيها وسكناتهم وتحكم في الأخبار والمعلومات التي يمكن أن يتداولوها فيما بينهم أو يفشوها عبر الرسائل أو وسائل الاتصال الأخرى وينقلوها إلى مجتمعات أخرى. من هذه الجهة تكون النكتة تعبيرا عن ضيق العيش وشظفه تحت أنظمة من هذا النوع لا ترحم. وهذا أمر معروف في نهاية المطاف. لكن جيحيك لا يقصد من إيرادها

التنبه إلى هذه الحقيقة التاريخية والواقعية المعروفة، بل يريد أن يبين أنها تصدق أكثر على المجتمعات الليبرالية الديمقراطية على نحو لا نستطيع أن ندركه بيسر.

الرقابة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية¹ ليست فجة أو فظة كحالها في المجتمعات التي تحكمها أنظمة شمولية. الرقابة في الديمقراطيات الليبرالية سلسلة ومنسابة لا تلفت الانتباه. لكن القالب الإيديولوجي الذي تصممه النكتة يصدق على ما يحصل في النظامين الديمقراطي الليبرالي والشمولي على حد سواء. ففي المجتمعات الديمقراطية الليبرالية أيضا "نبدأ بالاعتراف بأننا نتمتع بالحرريات التي نريد كلها، ثم نتابع مستدركين أن الشيء الوحيد الذي ينقصنا هو 'الحرير الأحمر'". إننا نكون أحرارا في الديمقراطيات الليبرالية، حسب جيحيك، "لأننا نفتقر حتى إلى اللغة ذاتها التي يمكن أن تسعفنا في التعبير عن عدم حريتنا"². الحديث عن عدم حريتنا غير متاح في نطاق المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. عدم حريتنا سقف لا يبلغه التفكير، ولا نستطيع لغة أن تعبر عنه.

لكي يشرح جيحيك هذه الاستحالة (غياب المداد الأحمر) يشير إلى أن الديمقراطية الليبرالية تعرض نفسها على مواطنيها وعلى العالم قاطبة اليوم كأنها تمثل 'اللعبة الوحيدة الممكنة في المدينة' كما يقال. ما عداها لا يمكن أن يكون إلا نقيضا لها. وفي ثانيا هذه الكيفية التي تعرض بها الديمقراطية الليبرالية نفسها توجد، كما لا يخفى، الأطروحة الشهيرة التي كان قد روج لها المفكر الأمريكي ذائع الصيت فوكوياما. فعلى الرغم من أن الناس يدعون أنهم لا يؤمنون بأطروحة نهاية التاريخ (وبأن الديمقراطية الليبرالية هي الأفق الأقصى لهذا التاريخ) التي دافع عنها هذا الأخير في مقاله الشهير، يرى جيحيك أنهم يؤمنون بها في أعماقهم ويجمعون على صحتها إجماع سكوتيا بلا ضجيج. ويظهر هذا الإجماع على وجه الخصوص عندما ننظر إلى الاصطلاحات والحدود الرئيسة المستعملة اليوم على نطاق كوني في النقاش السياسي كالحرب على الإرهاب، إما معنا وإما ضدنا، الديمقراطية، الحرية،

1 يتعين على القارئ أن يتذكر دائما وهو يقرأ عبارة (الديمقراطية الليبرالية) صفة أخرى هي الرأسمالية. جيحيك يتحدث عن الديمقراطية الليبرالية المحكومة والموجهة بالاقتصاد الرأسمالي.

2 انظر المرجع السابق: جيحيك (2003)، ص 40.

حقوق الإنسان.. الخ. فالاستقطاب الحاد في هذا النقاش يفرض علينا أن نختار بين أن نكون مع الديمقراطية الليبرالية (الحرية، حقوق الإنسان.. الخ)، بوصفها الأفق الأقصى للتاريخ، أو نكون مع الأصولية (الدينية/الإثنية) ومع كل ما تستتبعه مما يناقض الديمقراطية الليبرالية. ويعتقد جيحيك أن تأطير النقاش على هذا النحو هو تأطير مضلل وخادع "يؤسّر إدراكنا للوضع عوض أن يمكننا من التفكير بالعمق اللازم فيه. وبهذا المعنى على وجه التحديد تُستخدَم 'حرياتنا' نفسها وتُوظَّف لحجب لا حريتنا العميقة وترسيخها"¹.

ولكي يبرز بوضوح المآزق الذي يعيشه المواطن في الديمقراطيات الليبرالية يلجأ إلى لقطة من أحد الأفلام الهوليوودية الهابطة يستعين بها أيضا في وضع اليد على المشكل. تقول الفتاة لصديقتها بعد عشرة طويلة: "هل تريد أن تتزوجني؟" فيجيبها الصديق رأسا من دون لف أو دوران: "لا!". ترد الفتاة عليه: "كفى من المراوغات! هيا امنحني جوابا واضحا!". (سطوب/انتهت اللقطة)². إن المنطق التحي الذي يشد إليه هذا الحوار واضح بمعنى من المعاني. الجواب الواضح والمقبول عند الفتاة يجب أن يكون "نعم!". كل جواب آخر، بما في ذلك "لا" الواضحة والجلية والصريحة، يعد قريبا ويضرب بسهم في باب المراوغات. المنطق التحي هنا هو عبارة أوضح منطق الاختيار المفروض، أي إنك حر في قرارك، مادمت ستختار القرار الجيد. والقرار الجيد بالطبع هو ما تريده الفتاة.

في نقلة كالبرق من إيضاح هذه اللقطة يتساءل جيحيك: ألا يصدق هذا اليوم على الاختيار بين الديمقراطية والأصولية؟ عندما يراد منا أن نختار بين هذين الحدين، ألا يكون من المستحيل اختيار الأصولية؟ المشكل المطروح في الكيفية التي تسلكها الأيديولوجية الحاكمة حين تفرض علينا الاختيار بين هذين الحدين ليس قائما، حسب جيحيك، في الأصولية، بل في الديمقراطية نفسها. إنها تحشرنا في وضع كأن البديل الوحيد الممكن للأصولية فيه هو النظام السياسي الذي تجسده الديمقراطية الليبرالية البرلمانية.

1 م. س (2003)، ص 40.

2 م. س (2003)، ص 41.

إن هذا التحليل يقود جيحيك إلى عقد قران غير معهود، وغير متوقع أيضا، بين الديمقراطية (الليبرالية) والأصولية، حيث نلفيه يتحدث في أعماله الأخيرة عما يسميه بـ "الأصولية الديمقراطية". إنه يستعمل هذا الاصطلاح في سياق ينبها فيه إلى أننا عوض أن ننظر إلى الحدين 'ديمقراطية' و'أصولية' بوصفهما يعينان قوتين متعارضتين في معركة أيديولوجية طاحنة، كما تعرضهما وسائط الإعلام المهيمنة، وكما يروج لذلك السياسيون في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، ينبغي لنا أن نأخذهما من حيث إنهما مكونان للتشكيلة الإيديولوجية نفسها السائدة اليوم¹. الأصولية هنا في هذا التركيب المرجحي الذي يبينه جيحيك تعد صنو الديمقراطية الليبرالية أو رديفها الذي لا تستطيع العيش من دونه. لهذا السبب يكون الاختيار الذي تضعه الديمقراطية الليبرالية أمامنا - إما أن تختاروا الديمقراطية وإما أن تختاروا الأصولية - اختيارا مضللا في واقع الأمر. إنه ليس مضللا لكونه يستند إلى هيمنة الديمقراطية الليبرالية فقط، بل لكونه ينكر إنكارا صلة هذه الأخيرة الوثقى بالأصولية. أحد أوجه التضليل في هذا الاختيار هو أن الديمقراطية الليبرالية تسعى إلى أن تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن لا شيء جديدا يمكن أن يطرأ على

1 يذهب سمير أمين (2011) إلى رأي قريب من هذا أيضا حين يرى أن هناك تحالفا ضمينا بين الإخوان المسلمين والولايات المتحدة الأمريكية. ففي تحليله لصعود نجم الإخوان في مصر وموقف الولايات المتحدة إزاء هذا الصعود، يرى أن الإخوان المسلمين ليسوا "معتدلين" إلا بمعنى مزدوج: لأنهم أولا يرفضون تقديم أي نوع من البرنامج الاقتصادي والاجتماعي، وهذا يعني أنهم يقبلون طوعا ودون أدن مساءلة السياسات النيوليبرالية، ولأنهم ثانيا يقبلون عمليا المراقبة التي تفرضها الولايات المتحدة على المنطقة وعلى العالم. إنهم يمثلون من هذه الناحية حلفاء مفيدون للولايات المتحدة (وهل لهذه الأخيرة حليف آخر أقوى من السعودية راعية الإسلاميين؟) يكشفون عن "مؤهلات وأوراق اعتماد ديمقراطية". غير أن الولايات المتحدة لا تستطيع أن تصرح بأن هدفها الاستراتيجي هو إقامة أنظمة "إسلامية" في المنطقة. إنما على العكس من ذلك تماما مدفوعة كرها إلى الادعاء بأنها "متخوفة مما يجري". وهذا الادعاء هو الذي من شأنه أن يُقي على شرعية "حربها المتواصلة على الإرهاب" التي لا تروم الولايات المتحدة من ورائها في واقع الأمر إلا فرض هيمنتها وإحكام سيطرتها على الكوكب كله حتى تضمن الثلاثي أمريكا-أوروبا-اليابان الولوج الحصري إلى موارده. الفائدة الأخرى التي تجنيها الولايات المتحدة من هذا الموقف المناق هي أنها تستطيع أن تعبى وتذكي المظاهر المعادية للإسلام في الرأي العام الغربي. انظر مقاله:

Amin Samir (2011) "An Arab Springtime?". Monthly Review: An Independent Socialist Magazine, Oct, Vol. 63 Issue 5, pp. 8-28, p. 18.

السياسة، وأن الأشياء (الرأسمال المعولم)¹ ستظل على حالها تعمل كما هي الآن. نحن إذا شئتم أمام إطار يحكم التفكير ويضع له سقفا لا يمكن تجاوزه. إنه إطار محصن لا يمكن الاعتراض عليه أو فتح التفاوض بشأنه من جديد. العيش في ظل الديمقراطية الأصولية كما يصوره جيچيك يعني الإذعان التام والقبول بأن كل ما ليس ديمقراطيا ليبراليا هو مرعب وشمولي، ولا يمكن لذي عقل أن يقبل به².

لا يسائر جيچيك في تحليله هذا معظم الباحثين الذين يرون أن التهديدات التي تواجهها الديمقراطية الليبرالية من حركات العنف الأصولية اللاعقلانية هي تهديدات تحيل على بقايا ماض بعيد، أي بقايا لن تلبث أن تنتهي ويُقضى عليها. إنه يعترض على هذا الفهم ويرى أن بروز العنف الأصولي اللاعقلاني يجب أن يفهم بوصفه وجهها آخر لعدم التسييس الذي أصبح السمة المميزة التي تطبع المجتمعات ما بعد الحداثية، أي الوجه الآخر لتواري البعد السياسي الفعلي وتلاشييه في مختلف مستويات الخبرة العقلانية والإدارة الاجتماعية، غير السياسية، للصراعات. ففي هذا العصر ما بعد الحداثي وما بعد السياسي انتقلنا من عالم يحكمه صراع الرؤى الإيديولوجية الكبرى، إلى عالم تتعاون فيه هيئات التدبير والإدارة والخبرة وتتفاوض حول المصالح المتعددة والمتضاربة للجماعات والشرائح الاجتماعية المختلفة من أجل الوصول بشأنها إلى تسوية يجري الترويج لها بعد ذلك على أنها إجماع كوني ليس لأحد الحق في الاعتراض عليه. لا يرى جيچيك فرقا بين النتيجة التي تنتهي إليها

1 يقول جيچيك: "قدر مجموع الشرائح الشعبية، وأحيانا قدر مجموع البلدان يمكن أن يتوقف على إيقاع المضاربة الذاتية للرأسمال، هذا الرأسمال الذي يلاحق أهدافه المتصلة بالربح بلامبالاة تامة إزاء الكيفية التي يمكن لحركاته وسكناته أن تؤثر بها في الواقع الاجتماعي. وهنا يكمن العنف النفسي الأساسي المميز للرأسمالية. إنه عنف أغرب من العنف الاجتماعي الإيديولوجي للمجتمعات السابقة على الرأسمالية. فعنف الرأسمالية لا يقبل أن ينسب إلى أفراد بعينهم وإلى مقاصدهم الشريرة. إنه عنف يكتسي صفة الموضوعية الخالصة، عنف نسقي مجهول الهوية". انظر:

Slavoj Žižek (2006) "Against the Populist Temptation." in *Critical Inquiry*; Spring; Vol. 32, No. 3, pp. 551- 574, p. 566.

2 يمكن للمزيد من الإيضاحات بخصوص الصلة الوثيقة بين الديمقراطية الليبرالية والأصولية العودة إلى مقال الفيلسوفة جوذي دين الآتي:

Jodi Dean (2005) "Žižek against Democracy" in *Law, Culture and the Humanities*. (Jun). Vol. 1, Iss. 2., pp. 154-177.

هذه العقلانية التديبيرة المبنية على الخبرة -إلغاء الانقسامات الإيديولوجية القديمة، الترويج لكونية التعايش المتفاوض عليه بين الجماعات والمصالح المختلفة- ونقيضها المقابل المتمثل في موجات العنف الرهيبة للجماعات الإثنية-الدينية. فما يظهر لأول وهلة كأنه بقايا لاعقلانية من الماضي البعيد، أي بقايا سيقضى عليها بالتدريج عن طريق توسيع النظام الديمقراطي الليبرالي المتسامح ثقافيا، يصبح في نظر جيحيك صيغة الوجود الحقيقية لهذا النظام الديمقراطي الليبرالي. لهذا السبب يرى جيحيك أن السؤال الوحيد والرئيس الذي يواجه الفلسفة السياسية اليوم هو الآتي: هل تمثل الديمقراطية الرأسمالية-الليبرالية الأفق الأقصى لممارستنا السياسية بالفعل، أم أننا نستطيع بيان حدودها وفتح المجال أمام بديل سياسي آخر؟

يذهب جيحيك في كتابه "دفاعا عن القضايا الخاسرة" إلى أن الحركات الثورية المختلفة التي ثبت فشلها (اليعقوبية، واللينينية، والستالينية، والماوية) تحتاج منا إلى مراجعة شاملة لكي تتمكن من تمييز جوهرها التحرري والثوري وفصله عن القشور التوتاليتارية¹. ليس الغرض من هذا المشروع الدفاع عن العنف السياسي، بل الغرض منه التصدي بالنقد للاستخفاف الليبرالي المريع بأهمية هذه الحركات الثورية. ويشير في كتابه "هل قُتِم التوتاليتارية؟" إلى أن المرء اليوم بمجرّد ما يُظهر ميلا إلى الانخراط في مشروع سياسي يروم رفع تحدٍ جدي في وجه النظام القائم حتى يقع الاعتراض عليه مباشرة بأن "المشروع على أهميته وحسن نوايا صاحبه لن يقودنا في نهاية المطاف إلا إلى غولاغ جديد!"². وهذه الطريقة يعثر المتخاذلون الليبراليون في نظر جيحيك على حجة متافقة للدفاع عن النظام القائم. فهم يعلمون أن في هذه الديمقراطيات الليبرالية فسادا وتلاعبا واستغلالا... الخ لكن كل سعي إلى تغيير الأوضاع يتحول إلى سعي يدان بأنه خطير من الناحية الأخلاقية وغير مقبول من الناحية السياسية والحجة على ذلك شبح التوتاليتارية المخيم على الأفاق.

1 انظر في هذا الشأن :

Slavoj Žižek (2008) *In Defence of Lost Causes*. London, New York: Verso, p. 3.

2 انظر في هذا الخصوص:

Slavoj Žižek (2005) *Vous avez dit totalitarisme?: Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*. Paris: Editions Amsterdam, p. 13.

ويعتقد جيحيك أن الاحتفاء المعاصر المبالغ فيه بـآرنت والاسترشاد بالتحليلات التي قدمتها عن أصول التوتاليتارية يعد دليلا ساطعا على الفشل النظري المريع لليسار. فالإحالة على آرنت يشبه الإحالة على التوتاليتارية، في أن اسمها أصبح قرينا بتحذير كل من سولت لهم أنفسهم الانخراط في سياسة ثورية من حماقة اختيارهم. فقد أضحت الإحالة على آرنت وغيرها ممن يسايرها ويشايعها في أرائها استراتيجية مقصودة لثني اليسار عن متابعة مسيرته الجذرية ودفعه دفعا إلى الانقياد في تحليلاته للإحداثيات الليبرالية الديمقراطية¹.

في حوار له مع النوفيل أوبسيفاتور يشير جيحيك إلى أن الناس من فرط استلابهم "يستطيعون أن يتخيلوا إمكان نهاية العالم، ولا يدور بخلداهم ولو للحظة إمكان حدوث تغيير حتى ولو كان جزئيا في نظامنا الاقتصادي. لم تُترك للناس فسحة التفكير في الخارج الجذري للرأسمالية... الفكرة الرائجة هذه الأيام في فرنسا مثلا هي الرأسمالية المراقبة بمزاج جمهوري قوي. نبحث في فرنسا عبر هذه الفكرة عن طريقة لتأسيس الرأسمالية بالزيادة قليلا في جرعة التضامن أو في حقوق الأقليات. أو أدهى من ذلك نبحث عن طريقة تمكنا من الحفاظ على الهوية الوطنية في عالم معولم، إن هذا لعمري أمر يثير الشفقة، لأن هذا المطلب لا يمكن باختصار أن يتحقق. السؤال الحقيقي الذي يتعين علينا أن نجيب عنه اليوم بنعم أو لا هو: هل الرأسمالية تمثل الأفق الأقصى الذي لا يمكن أن تتخطاه؟"².

قد يتساءل القارئ عن البديل أو البدائل التي يقترحها جيحيك. في هذه النقطة من الصعب أن نقطع بوجود بديل واضح لائح لدى جيحيك. فكره يضعنا في صلب الأزمة، لكنه لا يعرض بديلا واضحا لكيفية حلها أو تخطيها. نستشف مما تقدم أن جيحيك ماركسي شيوعي. وهذا أمر لا يخفيه أو يتستر عليه. إنه بالعكس لا يكف عن إعلانه والتصريح به، بمناسبة وبغير مناسبة أحيانا، بل إنه في كثير من

1 م. س (2005)، ص 12. حاول جيحيك في كتابه *دفاعا عن القضايا الخاسرة* التصدي بالنقد لهذا التحذير الذي يعتمد إليه الخطاب الليبرالي لثني كل سعي إلى التغيير.

2 انظر:

Slavoj Žižek (2004) «Entretien avec Slavoj Žižek - Le nouveau philosophe». Propos recueillis par Aude Lancelin, in *Le Nouvel Observateur*.. (Semaine du jeudi 11 novembre 2004).

الأحيان ييدي تبرمه من بعض الأطروحات ما بعد الحداثيّة التي لا تلتفت في تحليلاتها إلى الصراع الطبقي وتنسخه بسياسات الاعتراف والتعدد الثقافي¹. بيد أنه حتى وإن أعلن أنه ماركسي، لا يمكننا القطع بنوع الماركسية الذي يتحدث عنه. يتقاسم مع زميله آلان باديو الذي لا يكف عن الإحالة عليه، في الاتفاق والمخالفة على حد سواء، الإكثار من استعمال اصطلاح 'الشيوعية'. لكنه لا يمضي من دون أن يشير إلى الكوارث والجرائم التي ارتكبتها الأنظمة الشيوعية إبان القرن العشرين. يقول على سبيل المثال: "أولا أنا أحب اللفظ 'شيوعية' لأنه لفظ يصدّم. لكن من الواضح بالطبع أن شيوعية القرن العشرين كانت كارثة بالمعاني كلها"².

يتحدث في مقال له عن إعادة الاعتبار إلى إرث لينين، ويدرج إعادة الاعتبار هذه ضمن إطار عام هو إعادة الاعتبار إلى ما يسميه بـ 'سياسات الحقيقة'. فهو يرى أننا نغيا في حقبة بعد حداثيّة ميزتها الرئيسة إنكارُ دعاوى الحقيقة لكونها تعبيرا عن آليات السلطة المستترة. وينحي باللائمة هنا على الاتجاه شبه النيتشوي (رورتي، سينجر.. الخ) الذي لا يكف عن الإلحاح على أن الحقيقة ليست سوى الكذبة الأكثر نجاعة التي نمكنا من فرض إرادتنا للسلطة. فالسؤال الحقيقي الذي يتعين وضعه في نظر أصحاب هذا الاتجاه بشأن قول من الأقوال ينبغي ألا يكون: 'هل هذا القول يعبر عن الحقيقة؟'؛ بل 'ضمن أي شروط سلطوية يمكن إصدار هذا القول؟'. وهكذا يقول جيحيك منتقدا "عوض أن نكون بإزاء حقيقة كونية، نصبح أمام مجموعة متنوعة من

1 يقول جيحيك منتقدا هذه الأطروحات: "الرأسمالية نظام كوني مجهول الاسم، يخلق (بؤجج) في كل مكان النزاعات نفسها. إنه أول نظام في العالم يوجد 'خارج العالم' (hors monde) كما يقول باديو. وأريد أن أضيف هنا إلى أنه نظام من طبيعته التعدد الثقافي. فهو لا يحتاج إلى اجتثاث الفروق والهويات الإثنية؛ بل على العكس من ذلك، إنه يذكّيها ويشجعها. إنه يشجعها حتى في قلب الدولة الوطنية نفسها. قبل ثلاثين سنة كانت أفغانستان تمثل أحد البلدان الأكثر علمانية في العالم الإسلامي. لم تصبح أفغانستان أصولية إلا بعد أن رُجِّها (لعبة الأمم) في السياسة المعولة. لست من الذين يقيمون تعارضا بين التسامح والتعددية من جهة، والأصولية من جهة أخرى. إنما معا في الجهة نفسها، بل إنهما جهة واحدة. وقد سبق لفالتر بنيامين أن قال: ما من فاشية تولد إلا ويكون ذلك إثر ثورة فاشلة. وهذا يصدق أيضا على الإسلام الراديكالي، فهو لا يزدهر إلا بسبب غياب يسار علماني".

2 انظر حواراه مع مجلة 'لو بوان' الفرنسية:

Slavoj Žižek (2010) « Slavoj Žižek: 'Je me sens comme Lénine en 1915' ». Propos recueillis par Elisabeth Lévy. *Le Point*, le 21/01/2010.

المنظورات، أو كما بات يقال اليوم، نصبح أمام مجموعة متنوعة من السرديات. لا أقصد هنا سرديات الأدب فحسب، بل سرديات السياسة، والدين، والعلم أيضا. كل هذه السرديات والقصص المختلفة نقوله نحن عن أنفسنا. أما الهدف الأقصى الذي تتطلع إليه الأخلاق في هذا التصور فهو أن تضمن قيام فضاء محايد يسمح لمجموعة السرديات المتنوعة أن تتعايش فيه بسلام، ويكون من حق كل واحد في هذا الفضاء، سواء أكان من أقلية إثنية أم جنسية أم غيرها، أن يروي قصته ويكشف عنها"¹. في مقابل هذا الاتجاه يقترح جيحيك العودة إلى لينين، والعودة بالتبعية إلى ما سماه بسياسات الحقيقة. غير أن العودة إلى لينين كما يراها جيحيك لا تندرج ضمن الحنين، كما لا تعني أيضا العودة إلى نصوصه أو تحليلاته أو حتى إلى خططه واستراتيجياته. لنستمع إلى جيحيك وهو يشرح المراد بالعودة. يقول "لا يمثل لينين بالنسبة إلينا اسما للحنين إلى اليقين الدوغمائي القديم. بل على العكس من هذا تماما. لينين الذي نريد استلهامه هو، بعبارة كيرغارد، لينين- في- الصيرورة (Lenin-in-becoming). لينين المقصود هو ذلكم الشخص الذي تمثلت تجربته الأساسية في كونه ألقي به وسط وضع كارثي غير مسبوق، وضع تلاوت فيه الإحداثيات القديمة كلها وفقدت صلاحيتها، واستطاع مع ذلك أن يتصدى لإعادة اختراع الماركسية. تذكروا ملاحظاته اللاذعة حول بعض المشاكل غير المسبوقة التي واجهته. قال مرة: 'إن ماركس وإنجلز لم ينبسأ بنت شفة عن هذا المشكل'. الفكرة التي أدعو إليها لا تقضي بالعودة إلى لينين، بل بتكراره بالمعنى الكيرغاردي، أي باستعادة الدافع نفسه الذي حركه، لكن لنواجه وضعنا الحالي الذي نحن فيه... أي تكرار الحركة اللينينية في الشروط العالمية الراهنة بإعادة اختراع المشروع الثوري ضمن الشروط التي تفرضها الإمبريالية اليوم وبمليها الاستعمار"². السير على خطى لينين يعني عند جيحيك باختصار ركوب المستحيل والمجازفة بإعادة اختراع الماركسية في محيط اجتماعي لو قدر لماركس نفسه أن يعيش فيه لتوقف عن الكلام ولم ينبسأ بنت شفة، أو لقال من دون أن يتردد إن هذا الوضع غير مؤهل لقيام ثورة شيوعية فيه!

1 انظر مقاله :

Slavoj Žižek (2002) "A Plea for Leninist Intolerance". *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2., pp. 542- 566, p. 547.

2 م. س، جيحيك (2002)، ص 553.

الإيديولوجيا لدى جيبيك:

غالباً ما تعد التصورات المتداولة بين الناس العاديين عن الإيديولوجيا إلى الحكم على بعض الأشياء بأنها أشياء أيديولوجية صارخة، والحكم على أشياء أخرى بأنها 'واقعية' أو 'حقيقية' أو 'بدئية' تميزاً لها من الأشياء الأولى أحياناً، أو إعلاءً من قيمتها وشأنها أحياناً أخرى. يرى جيبيك أننا إذا سلمنا بأن هذا الفرق موجود حقاً بين ما هو واقعي وما هو أيديولوجي تعين علينا أن نقول إنه فرق دقيق جداً وليس من السهل دائماً إدراكه. والرأي الذي يدافع عنه جيبيك بخصوص الإيديولوجيا لا يندرج كما يمكن أن نتصور ذلك ضمن النزعة النسبية. فهو يعبر بوضوح عن أن التزاماتنا الأيديولوجية بإمكانها أن تكون مصدر إلهام لنا فيما يخص فهمنا للعالم وفهم علاقتنا به وبأنفسنا. يستشهد جيبيك، موضحاً رأيه في هذا الخصوص، بإحدى دراسات كلود ليفي ستروس الأنثروبولوجية التي تناولت حياة بعض القبائل تسكن البحيرات العظمى. فحين طُلب من مجموعتين اجتماعيتين مختلفتين تنتميان إلى إحدى القبائل (قبيلة وينيباغو (Winnebago)) أن ترسم على الورق أو على الرمل كل واحدة منهما النحو الذي تنتظم به المنازل أو البيوت في القرية، قدمت كل مجموعة رسماً مختلفاً تماماً عن الرسم الذي قدمته الأخرى. إحدى المجموعتين قدمت رسماً يصور المنازل في خط دائري متلاصق إلى حد كبير يتوسطه معبد القرية؛ بينما عمدت المجموعة الثانية في رسمها إلى إبراز هوة دالة بين نمطين مختلفين من المنازل، بحيث رسمت دائرتين منفصلتين وجعلت في كل دائرة نمطاً بعينه من المنازل¹. وتعليقاً على هذا المثال يذهب جيبيك، استناداً إلى ليفي ستروس، إلى أننا لن نستطيع الإتيان بصورة فورية لكي نكتشف الانتظام 'الحقيقي' للمنازل في القبيلة. الرصدان المتضاربان اللذان قدمتهما المجموعتان لا يعودان إلى خطأ بشري أو إلى افتقار أهل القبيلة إلى القدرة التقنية على رسم النموذج الملائم لانتظام المنازل. الموقفان ينبثقان بوجود شكل من أشكال الانقسام أو الصراع يقترن بالتراتبية الاجتماعية التي تهيكّل بمقتضاها حياة أفراد القبيلة. إذا صح هذا واستقام، صح أن انتظام القبيلة شأن رمزي خالص.

1 انظر في هذا الشأن :

Slavoj Žižek (2006) *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, p. 25.

في سياق رصده للإيديولوجيا في هذا المثال يعرج جيچيك على أحد المفاهيم المركزية في التحليل النفسي اللاكاني، وهو مفهوم 'الواقعي' (Le Réel). الواقعي عند لاكان نظام لا ينفصل استيعابه عن مفهومين آخرين هما النظام الرمزي والنظام الخيالي. الواقعي عنده لا يتعارض مع الخيالي فقط كما هو الشأن في الاستعمال العادي، بل يشير أيضا إلى ما يظل متمنعا عن الاندراج في النظام الرمزي. يمكن للواقعي أن يجذب إليه الرمزي بحيث لا يدرك حينئذ إلا بواسطة هذا الرمزي، لكنه على الرغم من ذلك لا يمكن لأي رمز أن يستغرقه ويكون معادلا له¹. في المثال أعلاه نكون أمام مستويين اثنين واضحين: الأول هو الطريقة الفعلية أو الموضوعية التي تنتظم بها البيوت أو المنازل، والثاني هو الرسمان المتباينان اللذان رسمهما أعضاء القبيلة في المجموعتين. جيچيك يذهب إلى أن هناك مستوى آخر وراء المستويين، هو الذي يحال عليه في التحليل النفسي باصطلاح 'الواقعي'. يقول جيچيك: "نحن هنا أولا إزاء الانتظام 'الفعلية' أو 'الموضوعية' للمنازل، ثم إزاء الترميزين المختلفين اللذين يحرفان الانتظام الفعلي حين يقدمان عنه صورة مشوهة. غير أن 'الواقعي' (the Real) لا يتمثل هنا في الانتظام الفعلي، بل في النواة الصادمة لنوع من العداوة الاجتماعية التي تحرف نظرة أعضاء القبيلة إلى الانتظام الفعلي للمنازل في قريتهم"². الواقعي في تحليل جيچيك إذن، هو العداوة أو الصراع القائم بين المجموعتين الذي لا يقبل الإمساك به في الأنساق الرمزية التي تريد ترجمته. بعبارة أخرى يقول جيچيك: "'الواقعي' هو إذن الـ (س) المجهول غير المصرح به الذي انطلقا منه يتسرب التحريف إلى نظرنا إلى الواقع. إنه في الوقت نفسه الشيء الذي لا يمكن أن نبلغه بطريقة مباشرة، والعائق الذي يحول بيننا وبين إمكان بلوغه والإمساك به مباشرة. إنه الشيء الذي يراوغ قدرتنا على الإمساك به، والشاشة التي تجعلنا نخطئ الطريق إلى الشيء. بعبارة أدق الواقعي هو في نهاية المطاف النقلة نفسها التي تحصل في الرؤية من زاوية النظر الأولى إلى زاوية النظر الثانية"³.

1 انظر قاموس كليرو:

Jean-Pierre Cléro (2002) *Le vocabulaire de Lacan*. Paris: Editions Ellipses, p. 57- 58.

2 م. س، جيچيك (2006)، ص 26.

3 م. س، جيچيك (2006)، ص 26.

لكي يشتد بيان الواقعي وينماز بوضوح عن الواقع كما هو متعارف عليه في الاصطلاح العادي يمكننا أن نورد المثال الآتي: هب أنني على سبيل المثال أحبك. حبي لك من حيث إنه تجربة ذاتية خاصة بي لا يعد شيئا واقعيا في حد ذاته؛ إنه الواقعي كما يذهب إلى ذلك لاكان، أي إنه شيء يبقى محجوبا متخفيا وراء الواقع الذي نستطيع ترميزه. فحتى لو أنني جمعت الخواطر واستفرغت الوسع لكي أعبر لك بكل الصراحة الممكنة عن حبي، فإنني لن أشفي غليلك، ولن أشفي غليلي أيضا، بكل ما يمكنني أن أقوله أو أفعله تعبيرا لك عن حبي. يتعين علي أن أوصل الدلالة على حبي لك، آناء الليل وأطراف النهار، بطرق شتى ومتجددة، ضمنا أحيانا وبصراحة أحيانا أخرى. والشيء نفسه يصدق عليك أيضا. فحبي، من حيث إنه واقعي، لا يمكن أبدا أن يصير واقعا مثبتا وممسوكا به في النظام الرمزي. إنه لا يقبل أن يُعبر عن نفسه إلا بطرق متباعدة. الواقع الذي يعني هنا الفضاء الذي تتفاعل فيه الذات مع العالم هو ما أستطيع أن أثبتة وأمسك به عن طريق الدلالة عليه رمزيا. بهذا المثال نستطيع أن نمسك بالفرق الذي يقيمه لاكان بين الواقع الرمزي وما يسميه بالواقعي.

الإيديولوجيا في مثال القرية لا تشبه الإيديولوجيا التي تكون في متناول الشعور. أهل القبيلة في المثال ليسوا كالمسيحيين أو المسلمين الذين يعرفون الإيديولوجيا (الأوامر والنواهي وصيغ السلوك بالمعروف وبالمُنكر.. الخ) التي يسترشدون بها ويتصرفون على هديها ويفهمون العالم وفقها. القرويون لا يعون التزاماتهم الإيديولوجية إزاء طريقة رسم منازلهم، وليسوا فضلا عن ذلك على بينة مما يمكن أن يترتب على هذه الالتزامات في الواقع من ممارسات. العلاقة الإيديولوجية هنا باختصار لا تكون أمرا متاحا في متناول اختياراتهم الشعورية. فعوض أن تكون الإيديولوجيا التي يصدر عنهم لائحة من المعتقدات أو المزاعم التي يمكن أن نمسك بها ونصنفها ونصف بعد ذلك الآثار المتوقعة التي يمكن أن تتركها في الواقع، تكون الفروق بين الرؤيتين في رسم الكيفية التي تنتظم بها القرية عَرَضًا ناتجا أو متصلا بالواقعي، أي بالتراتبية الاجتماعية العميقة والمجردة التي تحكم عيشهم في القرية من وراء ما يعونه ويشعرون به. هذه الشروط الماورائية المطوية طيا في ثنايا الشعور العميقة هي الأساس المميز للإيديولوجيا كما يفهمها جيحيك.

يمكن للإيديولوجيا في نظر جيحيك أن تؤثر في الأشياء ذات الشأن والأهمية كالمعتقدات الدينية الشاملة أو المذاهب السياسية العامة، كما يمكنها أن تؤثر في أمور قد تبدو بسيطة أو تافهة كالطريقة التي يمكن أن نرسم بها انتظام بيوتنا. التزاماتنا الإيديولوجية بوصفها كذلك تعد جزءاً لا يتجزأ من كينونتنا، ومن الصعب جدا علينا، إن لم نقل من المستحيل، الفرز بين ما هو إيديولوجي وما هو غير ذلك فيما نفكره من أفكار أو نأقي به من تصرفات.

يقدم جيحيك مثالا مأساويا لإبراز قوة الإيديولوجيا والأهمية الضاربة التي تكتسيها في حياتنا اليومية والتي غالبا ما لا نلتفت فيها إلى أن سلوكنا منقاد انقيادا كاملا تقريبا للإيديولوجيا. في المثال الذي يعرضه جيحيك يكون الكيان الرمزي الذي يُركَّب أو يُنشئُ العلاقة الإيديولوجية كيانا أو شيئا ملموسا. يدور المثال حول سوء حظ صديق توفيت زوجته بسبب مرض سرطان الثدي اللعين. استطاع هذا الصديق أن يتحكم في نفسه من الناحية العاطفية والنفسية ويتعامل مع المأساة التي ألتمت به برباطة جأش منقطعة النظر أدهشت كل المقرين منه. بل استطاع أن يتمالك نفسه ويقبل الانخراط في النقاش حول قضية وفاة زوجته بكل تجرد وموضوعية من دون أن يفقد صوابه أو يتأثر. لكن الملاحظ هو أنه لم يكن يكشف عن ذلك التماسك وعن رباطة الجأش تلك، إلا حين يكون بحضرة حيوان الهامستر الذي كانت تربيته زوجته. شاءت الظروف، بعد أيام من وفاة زوجته، أن يموت الهامستر فجأة هو الآخر. آنذاك انقلبت الأمور رأسا على عقب. انهار الصديق مباشرة متأثرا بموت الحيوان إلى حد جعل المقرين منه ينقلونه على جناح السرعة بغير إبطاء إلى المستشفى لتلقي العلاج¹.

1 انظر :

Robert Pfallar (2005) « Where is your Hamster? The Concept of Ideology in Žižek's Cultural Theory » in *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Slavoj Žižek*. Boucher & Glynos & Sharpe (eds.) pp. 105- 124, p. 117

يورد جيحيك (2002) مثالا شبيها بهذا. ففي رواية نيفيل شوت (Nevil Shute) الميلودرامية عن الحرب العالمية الثانية والتي تحمل عنوان (*Requiem for a Wren*)، تنحو البطلنة من الموت الذي خطف عشيقها من دون أن تكشف عن أي صدمة ظاهرة. تواصل حياتها بطريقة طبيعية، بل لا تتردد في رواية ما جرى بكيفية عقلانية لا تنم عن أي ردات

يكشف المثال عن مدى التأثير الذي تخلفه الإيديولوجيا فينا. حاجة الرجل القوية إلى مقاومة أثر وفاة زوجته جعلته ينقل ارتباطه القوي بزوجته ويحوله إلى الحيوان الذي كانت تربيته. هذا النقل الذي أجراه على أحاسيسه كان قويا إلى الحد الذي جعله يصمد صمودا لا يصدق أمام فاجعة موتها. غير أنه بمجرد ما مات الحيوان وجد الرجل نفسه في مأزق المضطر إلى مواجهة الوضع الذي لا يطاق. فبما أن الهامستر أصبح رمزا لزوجته (بمقتضى علاقة التداعي العاطفية وعملية النقل أو التحويل التي أجراها) كان موته مؤلما ودالا بالنسبة إليه تماما كما كان يجب أن يكون موت زوجته مؤلما ودالا لو لم يقع ذلك النقل الرمزي. بعبارة أخرى كان من المفروض أن يشكل موت الزوجة الحدث الرمزي الذي يتوقع منه إثارة عاصفة من أحاسيس الحزن والألم. لكن الملاحظ هو أن الشخص في المثال لم يتصرف على نحو ما كان متوقعا. فعلى الرغم من أنه تأثر بالرمز، فإن الرمز نفسه تأثر به؛ فاستبدل رمزيا بزوجته حيوانها الذي كانت تربيته (الهامستر). إنه لم يقم بذلك إلا لكي يتلافى الحزن الذي كان من المفروض أن يسببه له موتها.

جيجيك وهيجل أو المثالية الألمانية:

قال جيجيك مرة: "لو قدر لي يوما أن أختار من بين المفكرين واحدا فقط لا غير، لما ترددت في أن أصطفي هيجل وأجعل منه فيلسوفي المفضل"¹. ولا يكف جيجيك في أعماله الكثيرة المختلفة عن الإلحاح على أن مشروعه الرئيس في العمق قائم في التمكين لنظرية الذاتية، كما صاغتها المثالية الألمانية، من العودة ثانية

فعل عاطفية توحى بالتأثر تماما كما لو أنها تحكي حادثا عابرا ليس لها ارتباط به. إنها تفعل ذلك لأنها احتفظت بالكلب الذي كان الرفيق المفضل لعشيقيها الفقيد. لكن بمجرد ما مات الكلب بعد أن دهسته شاحنة خرجت عن طريقها، انهارت البطلة تماما وتهاوى العالم الذي كان يبدو متماسكا حتى هذه اللحظة. انظر في هذا الشأن:

Slavoj Žižek (2002) « Les spectres de l'idéologie », *Savoirs et clinique*, 2002/1 no1, p. 51- 63, p. 52.

1 انظر المرجعين:

Rasmussen, Eric Dean (2004) "The Last Hegelian: An Interview with Slavoj Žižek" in *Minnesota Review*; Spring; 61/62; pp79 .-93, p. 93.

Johnston Adrian (2008) Žižek 's Ontology: a transcendental materialist theory of subjectivity. Northwestern University Press, p. 125.

والانتشار في صيغة مُعدّلة ومُراجعة بعيون التحليلي النفسي وفلسفة علم النفس الفرويدي- اللاكاني. كل الأشياء الأخرى تعد في نظر جيچيك تفاصيل بالنسبة إلى هذا المشروع الأكبر في اعتقاده والملحاح. يقول في هذا الشأن: "إنني أحاول أن أقوم بما تلاهى عنه دولوز ونسي القيام به. أي أحاول أن أجعل لاكان يقتصب هيجل... حتى أجعلك تحصل على هيجل ممسوخا... إنه مشروع تقني جدا ومتواضع [كما ترى]، لكنني أؤمن به كل الإيمان. القضايا الباقيات الأخرى عندي تقبل التفاوض كلها وتحتمل الأخذ والرد، ولا أشغل بالي بها مطلقا. يمكنك أن تصنع فيلما سينمائيا عني [يشير هنا إلى الفيلم الذي أعدته عنه أسترا تايلر 2005]، ويمكنك أن تأخذ مني ما شئت، لكنك لن تستطيع أن تأخذ مني هذا المشروع... ما يُهمُّني حقيقة هو الفلسفة، وأرى أن التحليل النفسي هو الأداة الضاربة القادرة على تفعيل إرث المثالية الألمانية وجعله معاصرا لزماننا"¹.

لماذا يا ترى هذا الإصرار على العودة إلى المثالية الألمانية؟ ولماذا هذا الربط الذي يلح عليه جيچيك بين المثالية الألمانية (هيجل وشيلينغ على الخصوص) والتحليل النفسي عند لاكان بوجه خاص؟ ثم ما علاقة المثالية الألمانية بالميل المادي (الماركسي، خصوصا) الواضح بل الطاغى على تحليلات جيچيك؟ لن نستطيع التوسع هنا في عرض أجوبة شافية عن هذه الأسئلة العامة وعن أخرى تفصيلية تتصل بها؛ ليس لأن الحيز ضيق فقط، بل لصعوبة الإمساك بالأجوبة في بحر متلاطم من نصوص جيچيك الضاربة في التعقيد والمُلأى بالاحتباطات التفصيلية التي لا نستطيع بنّها والفصل فيها لشدة ارتباطها في كثير من الأحيان بدقائق يستحيل الخوض فيها في مقال يروم بالأساس رسم المعالم لمواصلة القراءة. سنحاول في الإجابة عن هذه الأسئلة المتصلة بقراءة جيچيك للمثالية الألمانية وللتحليل النفسي أن ننحو نحو لا نتوخى منه الشمول والإحاطة بقدر ما نريد منه أن يكون دلالة على المسالك التي يمكن للقارئ الشغوف بفكر جيچيك السير فيها ونهجها في مواصلة قراءته.

على الرغم من أن تكوين جيچيك الأكاديمي بباريز اندرج في إطار التحليل النفسي اللاكاني، فإن دراسته للفلسفة قبل ذلك بجامعة ليوبيانا بسلوفينيا بوجه

1 انظر المرجعين السابقين: راسموسن (2004: 92-93) وانظر جونسون (2008: 126).

خاص، وانفتاحه بعد ذلك على مجالات أخرى بوجه عام، جعله ينظر إلى التحليل النفسي نظرة تختلف كثيرا عن تلكم المعارف عليها عند المحللين النفسيين الخُلص عموما. فعلى الرغم من أن جيحيك يفهم جيدا أعمال لاكان الإكلينيكية ويقدرها حق قدرها بحكم اختصاصه الأكاديمي، نلغيه يرى أن هذه الأعمال تحتزن كما رأينا أعلاه، زيادة على قدراتها الإكلينيكية، طاقاتٍ أخرى ضاربةٌ تسمح باستثمارها وتطبيقها في دراسة الظاهرة الثقافية بوجه عام (اللغة، التاريخ، الإيدولوجيا، الدين، السينما... الخ). لهذا السبب نجد يشير إلى هذا الأمر في أكثر من مكان. يقول على سبيل المثال لا الحصر: "لا يعد التحليل النفسي بالنسبة إلى لاكان نظرية وتقنية في علاج الاضطرابات النفسية، بل نظرية وممارسة في مواجهة الأفراد بالبعد الأكثر جذرية الذي ينطوي عليه الوجود الإنساني. فالتحليل النفسي عند لاكان لا يبين للفرد الطريقة التي تُمكنه أو تُيسر له التلاؤم مع متطلبات الواقع الاجتماعي، بل يفسر لهذا الفرد الكيفية التي يستطيع بها شيء كـ 'الواقع' أن يَبي بها نفسه في المقام الأول"¹. وقد سمح له هذا الفهم الموسع للتحليل النفسي بأن يربطه بإشكالات أخرى سبق للفلسفة أن تناولتها. والراجح أن تأثر لاكان بهيجل هو الذي قاد جيحيك إلى التنقيب في تراث المثالية الألمانية من جديد لأسباب سنذكر بعضها في الفقرة اللاحقة أدناه. فلاكان تأثر في مطلع الخمسينات بهيجل، وخصوصا بشارحي هيجل الشهيرين آنذاك في فرنسا، ألكسندر كوجيف وجان هيبوليت. بل كان لاكان يرى في المحلل النفسي ذاته نوعا من الفيلسوف الهيجلي، وينظر إلى عملية التحليل نفسها من حيث إنها عملية تجري على نهج 'مكيدة العقل' الهيجلية².

عودة جيحيك إلى المثالية الألمانية تندرج عنده في سياق السعي إلى حل جملة من المشاكل تهدد في نظره التصورات المعروضة اليوم عن الذاتية. إنه يبحث في

1 انظر:

Slavoj Žižek (2006) *How to Read Lacan*. London, England: Granta Books, p. 3.

2 انظر:

Slavoj Žižek (2005) « Le Devenir Lacanien de Deleuze » in *Savoirs et clinique*, 2005/1 no. 6, p. 177-189, p. 188

تراث المثالية الألماني (شيلينغ- هيغل) عن تصور مادي غير رَدِّي لظهور الذات التي يتحدث عنها التحليل النفسي. فهناك في التحليل النفسي عند لاكان، حسب جييجيك، علاقة يطبعها التنافر والتوتر بين الذهن والجسم. وقد بين جونستون أن علاقة الذهن بالجسم في نطاق التحليل النفسي تحكمها مسلمتان: "المسلمة الأولى تقضي بأن الذات كما وصفت في الفلسفة الحديثة المتأخرة (الترنسندنتالية على وجه الخصوص) شأن يبرز أو ينشأ من اتصاله بالجسم، أي أن هذه الذاتية غير المادية أو الزائدة على المادية تنشأ بكيفية محايثة من أساس مادي. المسلمة الثانية تقضي بأن هذا الجسم من حيث إنه أساس مادي يكون ابتداء ملغما بالصراعات والتوترات والتجاذبات. بعبارة أوضح الجسم عوض أن يكون كيانا متناغما مع نفسه يكون مصمما على أن يكون مضطربا. البناء المادي لهذا الجسم يكون مثبتا على نحو تميل فيه الطبيعة البشرية لتلقائيا إلى أن تكون الهيمنة للتنشئة على الطبيعة. فهذه الطبيعة تماس مع نفسها بفعل التوتر القائم فيها وتفتح المجال بذلك لظهور عمليات التخلص من الطبيعة"¹.

إن هذه العلاقة المتوترة، كما يتبين من وصف جونستون، لا تمثل في التحليل النفسي اللاكاني شرطا لقيام التجربة الإنسانية فقط، بل تعد شرطا لوجود الحرية والمرض النفسي أيضا. الكائن البشري يُعرَّف لدى لاكان بدافع الموت². وهذا الدافع يكون بمثابة التماس أو الشرارة التي تشوش وتحول دون اندراج الإنسان التام في الطبيعة، فضلا عن كونها تُبقي الفصل تاما بين العالمين الداخلي والخارجي. بهذا المعنى تكون الذات عند لاكان مفهوما غير بيولوجي، أي مفهوما يخضع لتأثير وتوجيه عوامل ثقافية غير طبيعية. ولعل أهم ما يترتب على هذا التصور أمران: الأول هو أنه إذا كان عمل لاكان يرمي إلى صوغ البنيات المكونة للذاتية، فإن فلسفته ستكون في هذه الحالة ضربا من العودة إلى الترנסندنتالية الحديثة التي تحكم الكوجيتو. وهذا معناه أن الذات لدى لاكان ستبقى بسبب هذه العودة مهددة بالمشاكل نفسها التي هددت الذات المثالية (عدم اتصال هذه الذات

1 انظر م. س، جونستون (2008) ص xxiii.

2 انظر في هذا الشأن:

Slavoj Žižek and Glyn Daly (2004) *Conversations With Zizek*. Polity Press, p. 61.

بغيرية العالم الخارجة عن الشعور أو الوعي) وبالتباس العلاقة بين الذهن والجسم. الأمر الثاني هو أننا لا نجد عند لاكان جوابا شافيا عن الكيفية التي يسبب بها الواقع الخارج عن الذات بروز هذه البنيات شبه الترنسندنتالية التي تؤسس العالم الإنساني الرمزي، زد على هذا أيضا أننا لا نجد جوابا صريحا عن المشكل المتصل بالكيفية التي نقترن بمقتضاها بهذا (س)، أي المجهول، الذي يسبق ظهورنا من حيث إننا ذوات في عالم اللغة. فعندما لاحظ جيجيك التشابه النبوي القوي بين المشاكل التي يواجهها لاكان من جهة، والاهتمامات النظرية التي طغت على ردات الفعل إزاء فلسفة كانط من جهة أخرى، أخذ على عاتقه التصدي لقراءة المفاهيم الرئيسية المعتمدة في التحليل النفسي استنادا إلى تراث المثالية الألمانية¹.

بالطبع، إن جيجيك لا يركب رأسه حين يقيم هذا الربط بين قضية الذات لدى لاكان والنقاش الذي دار في التراث المثالي الألماني، بل يلح على أن هناك فرقا جذريا بين الذات عند لاكان والذات الفلسفية التي تناولتها الحداثة. فعلى الرغم من سمات التشابه التي توجد بين الذات عند لاكان ومثيلتها في المثالية الترنسندنتالية (كولها تؤسس البنيات الرمزية التي تُكون وحدة التجربة من خلال الأمثالات التلقائية والتركيبات الحرة التي تجريها)، فإن هناك تعارضا قويا أيضا بين ذات لاكان والكوجيتو الديكارتي المُمَيَّز بقدرته على التحديد الشعوري لذاته، وبقدرته على التشريع لذاته كما هو الحال مع الذات الجوهرية لدى كانط، فضلا

1 يعتمد جيجيك في قراءته لهيجل إلى تأويله تأويلا ماديا يخرج من دائرة المثاليين (جونستون 2008 يصف مادة جيجيك بالترنسندنتالية). فهو يرى أن هيجل ليس لديه خارج. نحن على الدوام مدرجون - حتى بوصفنا ذوات- في العالم الذي بنيناه بالصيغ التي توصلنا بها إلى معرفته. العالم لا يكون على النحو الذي هو عليه إلا بالقياس والنسبة إلى صيغ الفهم التي نستعملها. غير أن هذه الصيغ، وهنا يبرز البعد المادي للهيجلية حسب جيجيك، لم يقع بناؤها من عدم بل استندَ فيها هي أيضا إلى الأفراد والجماعات في التاريخ، أي أنها باختصار نتيجة للنشاط التاريخي الذي يصدر عن الناس. فهذه الصيغ نفسها تصبح ما هي عليه بفعل التجسيد الذي يلحقها عن طريق هؤلاء الأفراد والجماعات وعن طريق ممارستهم المادية التي يقومون بها. فالـ 'مطلق' الهيجلي حسب هذا التصور لا يعني شيئا آخر غير تاريخية أنساق، والعالم العرضي والتاريخي الذي تبده هذه الأنساق بالانعكاس، والذوات العرضية والمتمايزة التي تنشأ عن هذا كله. المطلق الهيجلي باختصار ليس شيئا آخر غير هذا المسلسل ذاته، وليس 'تعرف المطلق' شيئا آخر يتعدى وعي هذا الأمر واستيعابه.

عن تعارضه مع الرصد الذي اقترحه هيجل لاحقا عن الشخصية الحرة. حرية 'الأنا' عند لاكان، كما تشهد بذلك التجربة الذاتية الظاهرية، لا تزيد عن كونها حرية وهمية؛ إنها محددة تحديدا تاما بالتأثيرات الثقافية واللغوية. *الأنا* عند لاكان يُعد موضوع ذات اللاشعور في المقام الأول. وعلى الرغم من أن هذا المذهب في الرصد لن يمنع من قيام الحرية الإنسانية لدى لاكان، ولدى جيچيك أيضا، فإنه يكشف مع ذلك عن أن الحرية نفسها تحولت من كونها شأنا شعوريا وأصبحت أمرا لا شعوريا. فالذات ليست نشاطا يحققه الأنا بكيفية جوهرية، إنها بالأحرى شاغلٌ للمكان مجهولٌ يضمن الحد الأدنى من الاتساق للأنا بوصفه مركزا للنفس مشدودا شدا إلى نفسه. الذات بعبارة أوضح ليست ذات محتوى، إنها صورة خالصة. إنها في صميمها فراغ لا يقبل الرد إلى أي شاهد محقق تحقيقا ظاهريا ومحددا.

إن الربط الذي يقيمه جيچيك بين لاكان والمثالية الألمانية، وخصوصا هيجل، لا يمكن أن يمضي من دون أن نضع السؤال الآتي حول مشروعية قراءة المثالية الألمانية بالاستناد إلى التحليل النفسي، وقراءة هذا الأخير بالاستناد إلى المثالية الألمانية: ما الذي يجعل من فكر لاكان وسيلة ناجعة في فهم هيجل ومن فكر هيجل مسلكا يقود إلى الاندراج في النظرية اللاكانية؟ في مقدمة الطبعة الثانية (2008) لكتابه (1989) صرح جيچيك بنوع من الدعابة كعاداته واصفا مشروعه هذا الذي يبدو لأول وهلة غير قابل للتحقيق قائلا: "لا شك أن هذه المحاولة تبدو كما لو أنها أفظع المحاولات الممكنة: إفراغ الوسع في إنقاذ التحليل النفسي، أي إنقاذ نظرية (وممارسة) فقدت صدقيتها، بالاستناد إلى نظرية أخرى فقدت صدقيتها أكثر من الأولى، أي بالاستناد إلى أفظع نوع من أنواع الفلسفة النظرية التي فقدت كل صلاحيتها مع تطور العلم الحديث. لكن على الرغم من كل ما يمكن أن يقال، وكما علمنا لاكان نفسه، فإننا عندما نواجه وضعنا نكون مطالبين فيه باختيار بديل يكون واضحا في مظهره، فإن من الأفضل لنا أحيانا أن نختار من بين البدائل أفظعها. وهكذا فقد كانت مراهنتي (ولا تزال) هي أن التفاعل بين هيجل ولاكان (وقراءة الواحد منهما باستعمال الآخر)، بإمكانه أن يمكن التحليل النفسي والجدل من أن ينقذ الواحد منهما الآخر، ويساعدهما معا على أن يتخلصا سويا مما علق

بهما في مسيرة تطورهما وبرزهما مُستَوَيْنَيْنِ في صورة جديدة غير منتظرة ولا قبل الناس بها¹.

حاولنا في هذا المقال أن نقف على بعض معالم فكر سلافوي جيچيك. ناقشنا بعض خصائص أسلوبه في الكتابة، وبيننا بعض مظاهر الجدة في تحليلاته للأوضاع السياسية القائمة. وتناولنا أيضا فهمه المتوسط بالتحليل النفسي والماركسية للإيديولوجيا. وأشرنا في الأخير إلى بعض ملامح ما يعتقد أنه مشروعه الأساسي، وهو المشروع المتمثل في ربط الصلة بين التحليل النفسي في صيغته عند لاكان وتراث المثالية الألماني في أفق صوغ نظرية عن الذاتية ملائمة للأزمة المعاصرة.

1 انظر في الشأن :

Slavoj Žižek (1998) *The Sublime Object of Ideology*, « Preface to the New Edition: *The Idea's Constipation?*», London-New York, Verso, 2008, p. viii.

أكسل هونیث

(...-1949)

أكسل هونيث. Axel Honneth

(1949-...)

قراءة في مشروعه الفلسفي.

د. كمال بومنيّر

أستاذ الفلسفة - جامعة الجزائر

يُعد أكسل هونيث Axel Honneth (1949-) واحداً من كبار ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، كما يُعد أيضاً من كبار الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين أسهموا في تأسيس وصياغة نظرية الاعتراف¹ (Die Anerkennung)، التي تحتل عنده موقعا مركزيا في فلسفته الاجتماعية، وهذا قصد بلورة نظرية نقدية جديدة وإعادة تأسيس مفاهيمها ومنطلقاتها وبالتالي تحيينها من جديد. لذلك قام هونيث بمراجعة نقدية عميقة للنظرية النقدية الأولى (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز) ثم النظرية النقدية الثانية (يورغن هابرماس)، بغرض سد مكان النقص التي خلقتها. غير أنّ هونيث يعمل على بناء نظريته في الاعتراف على خطى النظرية النقدية نفسها، التي استفاد كثيرا من أعمالها، وخاصة أعمال

1 ينبغي الإشارة إلى أن نظريات الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة الغربيين (أكسل هونيث Axel Honneth، إيمانويل رينو Emmanuel Renault، جان فيليب ديرانتي Jean Philippe Deranthy، كريستيان لازري Christian Lazzeri، نانسي فرازر Nancy Fraser، ميشيل سيمور Michel Seymour، شارلس تايلور Charles Taylor، أنا إليزابيث غالوتي Anna Elisabeth Galeotti، جيمس تولي James Tully، يونغ إريس ماريون Joung Iris Marion). إن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي والأخلاقي والسياسي على براديفم الاعتراف ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة، وفي بعض الأحيان أساسية، ومرد ذلك - بالدرجة الأولى - إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية والإيديولوجية، وإلى تباين استراتيجياتهم الفلسفية. للمزيد من التفاصيل فيما يخص هذه المسألة، انظر:

Michel Seymour, De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs Montréal, les Editions du Boréal, 2008.

يورغن هابرماس ممثل الجيل الثاني لهذه النظرية، التي كان لها حضورا بارزا في فلسفة أكسل هونيث، وهذا ما يتجلى بصورة واضحة في نظرية الاعتراف التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت، وهذا في الوقت الذي يزداد الاهتمام الفلسفي اليوم في العالم الغربي بمسألة الاعتراف التي أصبحت من المسائل الراهنة.

1 - ما الاعتراف؟

لقد نهل هونيث من فلسفة هيغل في تأسيس نظرية الاعتراف¹، ولكن دون السقوط في تصوراتها ومقولاتها الميتافيزيقية. إن أهمية هيغل - حسب هونيث - ترجع إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يُسمى بالتذاوت (أو البينذاتية) (Intersubjectivité) الذي يميّز حياة البشر، وهذا ما عبّر عنه هيغل في كتابه فينمنولوجيا الروح بقوله: "فكل طرف من جهة ما هو وعي فأنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحسباً في ذاته، فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته، وما يتضح هو أنه - في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن، لذاته، وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما

1 تجدر الإشارة إلى أن أكسل هونيث قد اعتمد في تحيينه للنموذج (البراديغم) التداولي الهيجلي للاعتراف على أعمال ودراسات كل من Andreas Wildt و Ludwig siep. لمزيد من التفصيل انظر:

Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels moralitätskritik im lichte seiner Fichte Reception*, Stuttgart, klett-Cotta, 1982.

"الاستقلال الذاتي والاعتراف. النقد الهيجلي للأخلاقية على ضوء تلقيه لفيلسوفه".
Ludwig Siep, «Zum Dialektik der anerkennung bei Hegel». In *Praktische philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1992.

"حول جدلية الاعتراف عند هيغل". في [الفلسفة العملية في المثالية الألمانية]

ببعضهما اعترافاً متبادلاً¹، وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي السياسي الذي كان سائداً في الحقل السياسي والأخلاقي وخاصة لدى كلٍّ من مكيايلي وهوبز، وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستमित والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، ضمن ما يسمى بـ "الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية. لقد صور هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستमित بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله، فقد تميزت حالة الطبيعة (State of nature) بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أنّ كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظاً على نفسه، إذ أصبح "كل إنسان عدو للإنسان"، والكل يخاف الكل، وأنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمحك خائفاً من عدوان الآخرين، وبذلك امتازت حالة الطبيعة - حسب هوبز - بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة ومحدودة².

يمكن إذن - ضمن هذا السياق - طرح السؤال التالي: كيف وظف هوبز مفهوم الاعتراف الذي أشار إليه هيغل في كتاباته؟ وهل استطاع تحيين هذا المفهوم وفق مقتضيات الزمن الحاضر والظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً؟

إذا كان هوبز قد عاد إلى كتابات هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف المتبادل (La reconnaissance mutuelle) فإنه لم يكتف بهذه الكتابات - على الرغم من تأكيده على راهنية فكر هيغل³ - وإنما استند أيضاً إلى مكتسبات

1 فريدرش هيغل، فينمنولوجيا الروح، تر. ن. العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 269.

2 Thomas Hobbes, *Le Léviathan*. Traduit par F. Tribaux, Paris, Sirey, 1971 p. 127.

3 إن تحيين فلسفة هيغل - وخاصة في بعدها السياسي والأخلاقي - وفق منظور براديغم الاعتراف يُعد رهانا أساسياً لدى أكسل هونيث، وهذا في مقابل ما أصبح يسمى في الحقل الفلسفي المعاصر بالعودة إلى كانط (Le retour à Kant) التي دعا إليها بعض الفلاسفة المعاصرين (جون راولس، يورغن هابرماس، لوك فيري، الخ). انظر كتاب أكسل هونيث الجديد:

Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Traduit par Franck Fischbach (Paris, éditions La Découverte, 2008).

ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، وهذا من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال السوسيولوجي الأمريكي جورج هربرت ميد (G. H. Mead)، والمحلل النفسي الانجليزي دونالد وينيكوت (D. Winnicott). إن هذه الأعمال والبحوث الميدانية بإمكانها - حسب هونيث - الوصول إلى فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنوية لعملية الاعتراف¹، التي تُعتبر مطلباً حيويًا ومركزيًا بالنسبة للأفراد والجماعات ولتطلائهم الأساسية.

هذا، ويمكن القول إن مشروع هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة بغرض إعادة تحيين Réactualisation النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة وتستجيب للتطلعات الإنسانية الحالية. وتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية - في نظر هونيث - في:

أ. مهمة وصفية، تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية "المرضية" Pathologique على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية، تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة.

ب. مهمة معيارية: تقوم على تحديد ومعرفة ما هي معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة. إنَّ هاتين مهمتين تشكّلان - في منظور هونيث - وحدة متكاملة بين الطابع الوصفي والطابع المعياري من الناحية النظرية، بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع²؛ على هذا الأساس قام هونيث - في كتابه المركزي الصراع من أجل الاعتراف - بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقًا من أشكال الاعتراف التداوي التي يعتبرها هونيث مؤسّسة لهوية الفرد، وهذا حتى تحقق الذات وجودها وتنال الاعتراف من الغير، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط

1 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand Paris, Cerf, 2002, p. 57 par Pierre Rusch.

2 Franck Fischbach. « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme autre de la justice. » in E. Renault et Y. sintomer (dir): *où en est la théorie critique*, La découverte, Paris, 2003, p. 171.

التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، لأنّ هذه الصراعات هي في رأيه شكل من أشكال الصراع من أجل الاعتراف (lutte pour la reconnaissance) مختلفا في ذلك مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس، الذي يرى أنّ الاعتراف هو نمط من الاحترام المتبادل (Respect mutuel) الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع، بحيث يؤدي الحوار، تماشيا مع مقتضيات الفعل التواصلية الرامية إلى تأسيس بناء اجتماعي مترابط وخال من كل أنماط أشكال العنف والسيطرة¹. ولا شك في أنّ هونيث يقدر عاليّا نظرية التواصل لهابرماس، فقد أشار في كثير من كتاباته وحواراته إلى أهميتها، بل ذهب إلى القول بأنّ مشروعه الفلسفي ليس إلا تعميق لما توصل إليه هابرماس²، غير أنّ هذا التقدير والإعجاب لم يمنعه من تسجيل بعض النقاط النقدية تجاه فيلسوف التواصل. لقد قدم هونيث نقدا أساسيا لهابرماس، وبيّن أنّ مقارنة هذا الأخير تجاهلت جملة العوامل والشروط الاجتماعية الفعلية واكتفت بتحليل النشاط العقلاني التواصلية الذي يتم بين البشر، وعن طريق النقاش القائم بين المتحاورين بل بقيت سجيئة القواعد والمعايير الصورية للتواصل. وبذلك استبعدت المقاربة الهابرماسية الأبعاد الجسدية والانفعالية والنفسية للفعل الاجتماعي، ولم تُول اهتمامًا يُذكر للتجارب الأخلاقية المتعلقة بأشكال الظلم الاجتماعي، وفي آخر المطاف عجزت عن القيام بتشخيص حقيقي لأحوال المجتمع المرضية.

1 لمزيد من التفصيل بخصوص هذه المسألة يمكن العودة إلى الكتاين التاليين:

Jürgen Habermas « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique » dans L'intégration républicaine, traduit de l'allemand par C.Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998.

Jürgen Habermas, La pensée post métaphysique. Essais philosophiques, traduit de l'allemand par Paris, Armand Colin, 1993.

2 Axel Honneth «La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance» in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeux (Paris, éditions La Découverte 2006) pp 151-180.

2- أشكال الاعتراف:

بالنسبة إلى هونيث إنّ عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتفاعل الاجتماعي، فمن خلال هذا التفاعل التداوي الذي يتم بين الفرد والغير، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفرد وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها، لذلك لا يمكن تحقيق ذاتنا إلا من خلال الاعتراف، ومن خلال علاقتنا بغيرنا من الناس الذي نتفاعل معهم.

من هنا يرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، بالتالي يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم، وهذا ما يتم ضمن العلاقات التداوية، وهي علاقات تتوقف على تحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف¹، وهي: الحب والحق والتضامن.

1. الحب: يمكننا أن نعتبر الحب - حسب هونيث - علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى الثقة في ذاته Die Selbstvertrauen. هذا، وتعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، وذلك لأن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن هذه الأخيرة هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية، بل وتمثل بالنسبة إليه نموذج الاعتراف المتبادل أو "التداوت الأولي". إنّ التجربة التداوية Intersubjective Expérience للحب تسمح للفرد - حسب هونيث - بالشعور بما يُسمى "الأمن العاطفي" الذي يتعرّف من خلاله على قيمة عواطفه ومشاعره، بل وإمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الاجتماعي. غير أن امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يصل في حقيقة الأمر إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية

Axel Honneth, «Reconnaissance» Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, Puf 1996, p. 1273. 1

الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبة الموجودة بين الناس، وذلك لأن مواقف التراضي العاطفية تفترض وجود تعاطف أو انجذاب التي قد يتحكم فيها المرء بكل حرية، كما أنه من الصعب نقلها إراديا إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل. وبهذا المعنى تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم.¹

2. الحق: الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعيا والمضمونة قانونيا، لذا فإن هذا النمط من الاعتراف يحيلنا إلى جملة الحقوق الفردية، إذ أن مبرر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي "يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"². ويعني هونيث بالحقوق تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة، باعتباره عضوا كاملا للحقوق، من حيث هو مشارك بقوة القانون في النظام المؤسسي. أما إذا حرم من هذه الحقوق أو بعضها، فهذا معناه - أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إن ما يميز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو الإقصاء من طرف الآخرين³، هو أنها تدفع المرء إلى الشعور بأنه لا يحظى بمكانة الشريك المتفاعل والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره من المشاركين له في التفاعل، ونظرا إلى ذلك، وعندما يدرك أنه محروم من حاجاته ومطالبه القانونية المقبولة اجتماعيا، ينتابه شعور بالإهانة وفي تطلعه التذاتي للاعتراف به كذات قادرة على بلورة حكم أخلاقي. وفي هذا الصدد تكون تجربة الحرمان من الحقوق غير منفصلة عن فقدان احترام الذات

1 Axel Honneth «Reconnaissance et reproduction sociale» in La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques. J.P Payet et A. Battegay (dir) (Paris, éditions Septentrion, presses universitaires, 2008, p. 51.

2 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance. Op.Cit., p. 139

3 Ibid, p. 162.

يقول هونيث ضمن هذا السياق: "إن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهاين أساسيين وهما، أولاً التعيين وثانياً توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة

على المستوى التداوي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة لأولئك المهمشين والمحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار. لذا، فإن الكوفي الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبط جوهرياً بعلاقة الاعتراف التي تستند إلى مفهوم الحق"¹. إن هذا الشكل من الاعتراف يحقق للفرد ما يسميه هونيث احترام الذات Die Selbstachtung.

3. التضامن: التضامن الاجتماعي - حسب هونيث - هو الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل، غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفاً - داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية - على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذات التي حققت استقلالها الذاتي. غير أن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤديونها في المجتمع. يقول هونيث: "تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التداوي للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال"². هذا الشكل من الاعتراف يحقق للفرد تقدير الذات Die Selbstachtung.

إنّ ما عمل هونيث على بيانه فيما يخص هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف هو وجود ترابط وتكامل بنيوي بين هذه الأشكال نفسها لأنّ الثقة في الذات (الشكل الأول) تشرط على نحو ما احترام الذات (الشكل الثاني)، وهذا الاحترام

1 Axel Honneth «Reconnaissance et reproduction sociale» Op.Cit., p. 50.

2 Axel Honneth La lutte pour la reconnaissance. Op.Cit., p. 166

أساسي لإمكانية تحقيق التقدير الاجتماعي (الشكل الثالث). إننا، لكي نتعلم كيف نحترم أنفسنا يجب أن نثق في ذاتنا، كما أننا نتعلم كيف نقدر أنفسنا حينما نحترم أنفسنا. فبدون اعتراف في مجال الحب لا يمكن أن يتحقق الاعتراف في مجال الحقوق. وهذان النمطان من الاعتراف يشترطان بدورهما إمكانية الاعتراف بالاستحقاق في مجال التضامن وعلاقات العمل¹

3- أشكال الاحتقار اجتماعي والاعتراف:

وهكذا، فإن هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، والحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيرا التضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي، تعتبر - حسب هونيث - شروطا أساسية للاعتراف الاجتماعي، بل هي التي تحدّد من الناحية الأخلاقية (أو الايطيقية) جملة التطلّعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وبذلك تقاس أخلاقية المجتمع - حسب هونيث - بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، لذلك لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصل اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي - كما زعم هابرماس - الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصل الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية وبرهانية، لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك. وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا - حسب هونيث - أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد أو الجماعات (الثقافية أو الاثنية) بالاحتقار (أو الازدراء) الاجتماعي Le mépris social. ضمن

1 Michel Seymour, De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs, Montréal, les Editions du Boréal, 2008, p. 62.

هذا السياق يقول هونيث: "تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإن المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهذا ما قد يؤدي إلى إمكانية اندثار شخصيته وزوالها"¹.

بناءً على ذلك، يرى هونيث أن مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط ومختلف أشكال الإهانة والعنف الرمزي (Violence symbolique) هي ما يجعل الأفراد يشعرون بأنهم كانوا ضحايا الظلم الاجتماعي أو الاحتقار. لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقاً من فكرة أساسية وهي أن هذه المشاعر وما يرتبط بها من أفعال وردود أفعال يمكن أن تسمح بتعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي والاحتقار.

من هذا المنطلق نستطيع القول بأن العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي والحاسم وإنما شعوره باحتقار الغير له، وعلى هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار، هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، وذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفراد الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، والمتمثلة أساساً في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. ضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، ويتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف الذي تصيبه على المستوى الجسدي، بحيث قد يُحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير. فعندما يتعرض شخص ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تجعله يفقد الثقة في نفسه بل وفي الآخرين أيضاً، وذلك

Axel Honneth, «La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société?» in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Op.Cit., p. 193. 1

لأن ما يميّز هذه الانتهاكات التي تهدّد وجود الفرد نفسه، أنها ليست مجرد ألم مادي أو فيزيائي فقط، وإنما الأدهى من ذلك، أنها تسبب ألما تجعل الشخص يشعر بالتبعية والخضوع لإرادة الغير، إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزاً عن التحكم في نفسه¹.

وهكذا، عندما يدرك هذا الشخص أنه كان ضحية معاملات غير أخلاقية، فإنه - لا شك - يصف وضعه هذا بالاستناد إلى بعض المقولات، كالإهانة والإذلال، المرتبطة بأشكال من الاحتقار أو عدم الاعتراف. ويتم توظيف هذه المقولات للإشارة إلى غمط من السلوك المحفّف والمؤذي لأنه نوع من التعدي على الشخص في فهمه الإيجابي لذاته، وهو فهم تم اكتسابه من خلال عملية التذاوت والتعامل مع الغير، عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي مرّ بها هذا الشخص. أما فيما يخص احتقار الجانب الفيزيائي أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخص من إمكانية التصرف في جسده وفق إرادته وحريته، ودون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه وتهدّد كيانه. إن كل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته ينتج عنه شعور المرء المعتدى عليه بالإهانة، وهو شعور يقوّض - لا محالة - علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأن خصوصية هذا الشكل من الإساءة والاعتداء الفيزيائي أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، لا تنحصر في ما تسببه من ألم من الناحية الفيزيائية أو المادية فقط، وإنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المعتدى عليه بأنه كان خاضعاً لإرادة الشخص المعتدي، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. إن سوء المعاملة التي قد تتم من طرف الغير تمثل في حقيقة الأمر شكلاً من الاحتقار الذي ينعكس سلباً على شعور المرء بالثقة في نفسه وإمكانية التحكم في جسده واستقلاله الذاتي. ومن ثمّ فإنّ إهانة شخص ما يُعتبر - في نظر هونيث - شكلاً من أشكال الاحتقار، وهذا ما يؤدي في نهاية الأمر إلى فقدان هذا الشخص الثقة في نفسه، بل قد يُحرم أيضاً من التصرف في جسده بصورة حرة ومستقلة. غير أنّ هذا الشكل من الاحتقار (الجسمي) متميّز في حقيقة الأمر عن أشكال الاحتقار الأخرى، التي لها وقع كبير في حياة الإنسان حينما

يُحرم من بعض حقوقه، والتي تفقده الشعور بالمسؤولية معنويا وأخلاقيا، باعتباره عضواً في المجتمع الذي يعيش فيه.

ويؤكد هونيث أن خاصية هذا الشكل من الاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الأساسية أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعي، لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص واستقلاله الذاتي أو الشخصي وإنما، وزيادة على ذلك، شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي، بحيث يُحرم من الامتيازات والحقوق التي تحولها القوانين السائدة في المجتمع، وهذا ما يؤدي لا محالة إلى خيبة أمله في تلك التطلعات التذاتية، وفي أن يُعترف به من الناحية الأخلاقية أيضاً. وفي هذه الحالة يمكننا القول بأن تجربة فقدان الحقوق ترتبط بصورة غمطية بفقدان الشخص الثقة في نفسه التي اكتسبها عن طريق التنشئة الاجتماعية¹.

أما الشكل الثاني للاحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، وهذا عندما يُحرم من بعض حقوقه المشروعة. فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمناً أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين². فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام والمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعياً وأخلاقياً. إن ما يميز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، وهذا ما يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل وبعدم تساويهم مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث، فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية والتي لا تليق، في واقع الأمر، بمكانتهم الاجتماعية ولا بقيمتهم الأخلاقية، وهذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى

Axel Honneth, «Intégrité et mépris: principes d'un morale de la reconnaissance», traduit de l'allemand par Hervé Pourtois, *Recherches sociologiques*, 1999/2, n°30. p. 12. 1

Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance. Op.Cit.*, p. 163. 2

القيمي أو المعياري، وله صلة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع¹، علماً أن الأفراد في حاجة دائماً إلى التقدير والاعتبار الشخصي والاحترام ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية، وهذا بغرض أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه، ويستطيعون تحقيق وجودهم وانتعاشهم بعيداً عن التجارب الأليمة للاحتقار الاجتماعي وعدم الاعتراف. إن غياب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف تؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار وشعور الإنسان المعرض لمثل هذه التجارب بالإهانة².

وهكذا، فإن العلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نَمَّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة ايجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصاً، ولهذا يجد الأفراد -الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصاً متميزين عن غيرهم- نوعاً من التشجيع ومن الاعتراف المتبادل.

هذا، وفي مضمار تحليله لهذا النمط من الاعتراف - بين جورج هربرت ميد- بأن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائناً مستقلاً بذاته وإنما متفرد أيضاً، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التداوئي³، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي للذات يكون مضموناً من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتنقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات. وبقدر ما يجب أن يفترض هذا الشكل من الاعتراف التجربة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة، بقدر ما تستوجب أيضاً -بالإضافة إلى اللحظة المعرفية والأخلاقية- اللحظة العاطفية التي تحقق المشاركة المتضامنة مع الغير. ولهذا فإن الموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه

Ibid., p. 164. 1

Axel Honneth «La théorie de la Reconnaissance: une esquisse», traduit 2
par S. Haber, Revue, Du Mauss, Le centre national du livre, Paris,
2004, p. 133.

G.H. Mead. *L'esprit, le soi et la société*. Traduit de l'Anglais par Jean 3
Caseneuve, Paris, puf, 1963. p. 48.

الذات تجاه نفسها هنا حينما يُعترف بها هو ما يسمى بتقدير الذات، بحيث تنمahi هذه الذات- دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما- مع صفاتها وأفعالها، لذا، يرى ميد أن خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن بصفة جوهرية إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وتبقى المعايير الأخلاقية، التي على ضوءها يستطيع الأفراد تحقيق الاعتراف المتبادل ضمن خصوصيتهم، مفتوحة على إمكانية تجاوز التقاليد التي يتم عن طريقها زوال طابعها التراتبي. أما مبدأ الإخلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف وهذا من خلال مفهوم التضامن أو التآزر، وهذا يتوقف على الذات المتفردة نفسها¹.

4-خاتمة:

نخلص مما تقدّم إلى أن نظرية الاعتراف عند هونيث قائمة على فكرة أساسية وهي أن تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميّز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ولا شك أن الدلالة الأخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا، لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة أو السيطرة وطرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسباً لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوماً مركزياً لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدد المجتمعات المعاصرة في كل حين.

Axel Honneth «Reconnaissance et reproduction sociale» in La 1
reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques. p. 52.

سٲلا بن حبیب

(...-1950)

سيلا بن حبيب Seyla Benhabib

عزيز الهلاي

باحث في الفلسفة - المغرب

"حياة المواطنة العالمية، هي في الحقيقة، نوع من النفي.

النفي من كل أشكال الأحاسيس والدفع التي تنبع من الخلق"

Diogenes de Cynic

تقديم:

أكثر ما يميز الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، هو الاشتغال على براديجم يخص التعددية الثقافية والكونية والصراع من أجل الاعتراف والإجماع والعدالة الاجتماعية... لكن أهم ما يتفرد به هذا الجيل الثالث هو تناول هذه القضايا المعاصرة من وجهة نظر النظرية النقدية النسائية. ومن ثمة، تكون البروفسور سيلا بنحبيب (1950) أستاذة العلوم السياسية والفلسفية بجامعة يال الأمريكية قد ساهمت في إعادة بناء النظرية النقدية من أجل إيجاد مخرج لإشكالات معاصرة وفق معايير أخلاقية، وفي نفس الآن، تمارس الإجهاز على تناقضات وإحراجات نظرية تتعلق بفكرة السيادة والمجتمع وحقوق المرأة واللاجئ والمهاجر وظاهرة الحجاب... إن المهاجر الذي يقض مضجع بنحبيب يتمثل في سؤال إدماج العضوية السياسية للآخر أي إدماج الهويات الثقافية في بنية الديموس. ويمكن اعتبار كتابها "المعيار والطوباوية: دراسة في الأسس النظرية النقدية" (1986) بمثابة بيان فلسفي يعيد بناء منهجيا وفلسفيا المفاهيم الكونية والحقوقية في إطار ديمقراطية تشاورية وروابط تبادلية تقوم على تقاسم القناعات المشتركة دون السقوط في "تعميم الآخر"، لأن في التعميم قتل للاختلاف وفي تجربة الملموس نحسن الإصغاء إلى الأصوات الفئات المهزومة تاريخيا، ولذلك تقترح بنحبيب فكرة "الآخر الملموس". وفي هذا الكتاب تضع بنحبيب يدها على تمايزات ميتافيزيقية رافقت الثورة البورجوازية ومعها الفكر

الفلسفي، حيث بؤرة الإشكال تقع بين فضاءين: الفضاء العام والفضاء الخاص، الأخلاق والإتيكا، المقاصد السياسية - القانونية والمقاصد الأخلاقية، الإرادة العامة والحق الطبيعي... فالسؤال كيف يمكن ردم الحدود بين الفضاءين لبناء تناسق فلسفي وأخلاقي، بمعنى آخر كيف يمكن الجمع في تركيبة متوازنة بين التشريعات القانونية والمؤسسية التي تحيل إلى الفضاء العام وبين ادماج واستيعاب الهويات - الاختلاف وكل ما يندرج في إطار الخاص داخل بنية تتفرد بسلطة الشعب باعتباره وحدة متجانسة لغويا وحضاريا وهوياتيا.. من هنا ستطلق رحلة الحوار النقدي الذي فتحته بنحيب مع الفيلسوفين كانط وهيجل، ثم مع ممثلي الجيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت. في هذه الرحلة النقدية رصدت بنحيب ثغوب المعالجة النقدية لإشكالية الاندماج الثقافي والاجتماعي.

أما بخصوص أعمالها اللاحقة مثل: "الديمقراطية والاختلاف" (1996)، و"دعائي ثقافية" (2002)، "حقوق الآخرين" (2004)، و"كوسموبوليتية جديدة" (2006)... فإن بنحيب فتحت مسارب جديدة من أجل معالجة مفاهيم تقوم على "ثقافة الخالص" ونبد ثقافة الاختلاف. ومن خلال هذه الأعمال تكون بنحيب قد أرست دعائم أطروحتها إزاء إشكالية الاندماج الثقافي والكوني من خلال آلية السيادة والحدود. صحيح أن بنحيب تدافع عن الحدود لكنها حدود مرنة وليست نابذة للهويات المتعددة. ولذلك فنحيب يمكن أن تتصور امبراطورية بدون حدود، ولكنها لا يمكن أن تتصور ديمقراطية بدون حدود.

لقد بلورت بنحيب أطروحتها على أرضية الكسموس الكانطية وعلى فلسفة الحق الهيجلية وفلسفته حول الدولة، وعلى فكرة بدون statless و"الحق في التمتع بكافة الحقوق" لحته آرت، وتعتبر هذه المفاهيم دعامة كبرى لإعادة بناء تصورهما النقدي والفلسفي. كما أن الفعل التواصل الهابرماسي يعتبر بناء نوعيا بالنسبة للأطروحات المدافعة عن النظرية النقدية النسائية. ولذلك فإن بنحيب تجدد في الديمقراطية التشاورية الهابرماسية إطارا مناسباً للدفاع عن التبادل المساوي واحترام الأخلاق الكونية وإرادة الانتماء الذاتي وحرية المغادرة والانضمام. تلك هي المفاهيم الأساسية التي تم بناؤها في إطار براديغم الديمقراطية التشاورية. لكن بنحيب لن تبني البراديغم الهابرماسي للدفاع عن القضايا النسائية إلا عبر فتح

نقاش جدي مع هابرماس، خصوصا وأن القضايا النسائية التي تندرج في إطار الفضاء الخاص تم إقصاؤها من الفضاء العمومي. وعلى هذا الأساس فإن النظرية الهابرماسية تستدعي نقدا حادا لإعادة بناء البراديغم التشاوري لينسجم مع قضايا المرأة.

وتعتبر كتاباتها الجماعية مع (نانسي فريزر) و(دروسيليا كورنر) و(يوديث رينيسيك)... مثل "التداولية، النقد، الحكم" (2004). و"النزعة النسائية بوصفها نقدا: دراسات حول النوع الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة" (1987)... تصب في معالجة إشكالية المرأة بوصفها جسدا وصوتا وحكاية تقع في جهة الاختلاف، لكن المجتمعات الرأسمالية من خلال نظمها التشريعية ومؤسساتها السياسية تنتج عقلا متعاليا يجهز على مطالب الآخر بصورة المتعددة. ولذلك فإن السؤال هو: إلى أي حد يمكن لهذه المؤسسات القانونية والدساتير أن تستوعب الهامش في بنيتها السياسية، لأن جوهر الإشكال يقع في إمكانية المصالحة بين مرجعية حقوق الإنسان والسيادة الأخلاقية والكونية.

وبالرغم من انتماء بنحبيب إلى دائرة النظرية النقدية النسائية، فإنها فتحت جبهة الاختلاف داخل هذه الدائرة، خصوصا مع تيار ما بعد الحداثة الذي وجد في أطروحة موت الإنسان وموت التاريخ وموت الميتافيزيقا نغمه الفلسفي لتشكيل فضاء عموميا صراعيا مع أنساق فلسفية تقوم على ذات متعالية وقد انتظمت في ذاتها وامتدت كسلطة تاريخية تراكم مشروعاتها التاريخية. لكن بنحبيب ترى في أطروحة موت الإنسان "أطروحة قوية" كونها لا تتناسب مع مطالب التحرر النسائي وحركاته الاحتجاجية، ولهذا فهي تنتصر "للأطروحة الضعيفة" باعتبارها تموضع الذات في سياق الفعل الاجتماعي واللغوي. فذات المتكلم من حيث أنها تمتلك مقاصد وأهداف وتنتج المعنى، فإنها تقتضي بناء شبكة من العلاقات التضامنية والتفاعلية مع الآخر لإنجاز فعلا تواصليا وفق معايير الأخلاقية والمسؤولية.

يمكن أن نشير إلى أن العوامل التي ساهمت في بروز وعي بنحبيب المبكر بإشكالات الثقافية والسياسية، يعود إلى سؤال كبير تحمله طفولة صغرى: "من أنا" سؤال أيقظته المدرسة والشارع في ذهنها بسبب الاختلاف الاثنى التي تستشعره في ذاتها، كونها تنتمي إلى عائلة يهودية فرت من إسبانيا سنة 1492 إلى استنبول على

إثر محاكم التفتيش التي تجر الآخر على تغيير معتقداته الدينية. كذلك الاختلاف الفزيولوجي، الأمر الذي يستتبعه سلطة الإلزام الثقافي ومراقبة اجتماعية لجسد مختلف... إنها عوامل جعلت من سؤال اندماج الاختلاف في الكونية الأخلاقية، إشكالية ممتدة في الزمان ما تزال تلاحق بنحبيب حتى في عملها الأخير الذي يحمل عنوان "حقوق الإنسان في الأزمنة العصبية" (2011).¹

سيلا بن حبيب وسؤال الكونية:

يرسم لنا الحديث عن سؤال الكونية مسارين مختلفين: مسار تراكمت مفعولاته، من خلال ترسيم الحدود كما نصت على ذلك معاهدة ويستفاليا سنة 1648*²، حيث تم وضع اليد على مراقبة السيادة الترابية وعلى تعبئة مفاهيم بدلالات ميتافيزيقية. إذ تم تشكيل ثقافة الخالص التي تؤسس لإنتاج عوالم تنفرد بالتميز والتعالي عن أخلاقيات الاندماج، كما أنها كثفت من دوائر الإقصاء مستهدفة عضوية الاختلاف. ومسار يمد جسور الحوار ويتفاعل مع الأهداف الإستراتيجية الكبرى للثورة الفرنسية 1789 بعمقها الفلسفي وزخمها التشريعي والحقوقي.

1 ولدت سيلا بن حبيب سنة 1950 باستنبول، وهي من أصل يهود الأتراك، تعمل بن حبيب أستاذة العلوم السياسية والفلسفة، وتعرف باهتمامها بالنظرية النقدية، أو ما يعرف بالنظرية السياسية النقدية النسائية. وبحكم انشغالها بقضايا النوع الاجتماعي (الجنس) اشغلت مع كبار الفلاسفة والمفكرين بصيغة المؤنث مثل: Durcell Corell; Judith Shklak; Judith Resnik. عملت كذلك سيلا بن حبيب مديرة برنامج الأخلاق والسياسة والاقتصاد. (2002-2008). وكانت رئيسة جمعية الفلسفة (2006-2007) للجهة الشرقية من أمريكا. كما أنها عضوة بالأكاديمية الأمريكية للفن والعلم منذ سنة 1995. حصلت سيلا بن حبيب على جائزة Ernest Bloch سنة 2009. وتعتبر من الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت الألمانية، إلى جانب أكسيل هونت. انظر موقع سيلا بن حبيب. <http://www.yale.edu/polisci/people/sbenhabib.html>

وثيقة السلام ويستفاليا 24 أكتوبر 1648، The peace of Westphali وتعرف بمعاهدة مونستر وأوسنابروك. عملت على وضع نهاية لحرب دينية، بين الكاثوليك والبروتستانت، دامت 30 سنة. لكنها في الواقع، حرب سياسية أكثر منها دينية. بعد ذلك سيفتح عهد جديد على مستوى الاستقرار السياسي والعلاقات الدبلوماسية، بحيث أصبحت أوربسا بموجب هذه الاتفاقية، عبارة عن دول-أمم يمارس الأمير أو الملك كامل سيادته فوق حدوده الترابية، التي تم ترسيمها، في إطار توازن القوة.

إن المشروع الأنواري بأبعاده الإنسانية الكبرى عمل على توسيع دوائر الكونية لتأخذ بعدا شموليا في معالجة الإشكالات الأساسية المتعلقة بالحقوق الفردية والجماعية. لقد شكلت لحظة الأنوار منعطفا تاريخيا على مستوى أسسها الفلسفية والسياسية، متملصة من الأسر الفكري والديني، مستشرفة النظر نحو قيم العدالة الأخلاقية ومعايير المساواة. ومن خلال، هذا المسار أمنت الثورة الفرنسية النظر، لإنعاش روحها وزخمها الإنساني، في المدونة الفلسفية والسياسية لمأثور المدينة الإغريقية والرومانية، لتتصهر في كونية فكرية وفلسفية.

وبما أن المفاهيم تتشكل وتتلون تبعا للسياقات التاريخية المختلفة، فإن مفهوم الكونية سيأخذ طابعا دراماتيكيًا في سياق الحرب العالمية الأولى والثانية، وسط أعاصير من الاضطهاد والقتل والإبادة داخل المعسكرات النازية، إنه الإجهاز على مكتسبات الثورة الفرنسية وعلى منتجات الحقوقية للأنوار، بفعل سيادة متوحشة انفلتت من عقابها تمارس سلطة الطرد خارج حدودها وتنتج مقولات النقاء الخالص المتشعب بإرادة الانغلاق وكراهية الآخر. لقد تبلور مفهوم السيادة في إطار أنظمة شمولية بدلالات تعزز هوية التجانس والوحدة لشعب "صالح" يتمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية، في مقابل أقليات تقع خارج التجانس بسبب هويتها المختلفة على المستوى الديني والثقافي واللغوي والحضاري... هويات مهزومة بفعل الإبعاد والإقصاء.

حقيقة، نحن أمام مفترق الطرق إزاء التوتر المطروح، من جهة نراكم ثقل اتفاقية ويستفاليا 1648 القاضي بترسيم الحدود بين الدول لإضفاء نوع من الشرعية على مفاهيم ميتافيزيقية مثل: "الثقافة الخالصة"، "الشعب الخاص"... وهي مفاهيم تقوم على تسطير الخطوط الفاصلة بين "نحن" و"هم" أو بين Demos و Ethnos للدلالة على من يقع داخل دائرة عضوية الانتماء السياسي ويتمتع بكافة الحقوق، ومن يقع خارجها في إشارة إلى الأجنبي واللاجئ والمقيم والمهاجر... ويفتقر إلى غطاء الشرعية والحماية القانونية (كارل شميت). ومن جهة أخرى، ثمة مسار لم يكتمل بعد، أو لنقل انه قد حصل انعطاف في الأهداف الإستراتيجية الكبرى للثورة الفرنسية، وهو مسار تعزز ببناء سيادة شعبية قوامها فصل السلطات، واستقلالية القضاء، وحماية الحقوق المدنية والسياسية للفرد... وعلى هذه الأرضية

امتدت جسور الحوار بين قنوات متعددة للمساهمة في إنتاج خطاب عقلائي وأخلاقي يسمو على نظرية الإقصاء والإبعاد للهويات المختلفة، نحو بناء آليات يحكمها البعد الكوني للولوج إلى كوسموبوليتية أخلاقية ومعايير دولية، سواء داخل سياقات يطبعها هاجس التشريع والأخلاق (كانط) أو هاجس الاضطهاد والإبادة الجماعية (حَنّه آرنت) أو موقف أخلاقي تنويري مطبوع بحب الإنسانية (Martha C. Nussbaum) أو هاجس تواصل (هابرماس، دافيد هيلد، جيمس بوهمان، سيليا بن حبيب).

ومن داخل هذه الصورة، ينبثق الإشكال المركزي: بأي معنى يمكن التحدث عن السيادة الوطنية في إطار ينسجم مع المنظومة الحقوقية الكونية؟ وهل للسيادة معنى. بمعزل عن الفهم الميتافيزيقي للحدود؟

عن هذا الإشكال ستفتح سيليا بنحيب (1950-*) حوارات نقدية مع المسارين، من وجهة نظر الفلسفة السياسية النسائية، لاستعادة مفاهيم تشكلت في حضرة سيادة الحدود، أو التي تبلورت في إطار الأخلاق الكونية، من أجل فحص دعاويها وعمقها النظري. لقد حاولت بن حبيب أن تفتح مسالك الحوار في إطار استعادة نقدية، وهو تقليد دأبت على ترسيخه مدرسة فرانكفورت منذ الجيل الأول والثاني، وهابرماس لا يجيد عن هذا التوجه، حيث استعاد مجموعة من الأطروحات الفلسفية لمحاورتها والكشف عن توتراتها الداخلية.

تثير بن حبيب في كتابها "Rights of others; Aliens; Residents and Citizens"، وهو من الكتابات الأساسية التي تطرح فيه قضايا عديدة رافقت مسيراتها الفلسفية والسياسية، ثنائيات متناقضة تخترق البناء الكوني الكانطي، الأمر يخص: الشرعية الديمقراطية والليبرالية الدستورية، الحق في الإقامة المؤقتة والدائمة، الحكومة العالمية والفيدرالية العالمية...

وعلى هذا الأساس، بقدر ما تفتح بن حبيب حوارا نقديا مع كانط، من خلال كتابه "مشروع السلام الدائم"، بنفس القدر تعتبره مرجعها الأساسي في بلورة وتطوير نظريتها السياسية. وهي نفس الإستراتيجية التي فُهِمَتْها مع حَنّه آرنت (1906-1975)، من خلال أطروحة "الحق في التمتع بكافة الحقوق Right to Have Rights" حيث تكثف آرنت في كتابها "Origin" من لغة

حقوقية للتعبير عن الأبعاد الإنسانية لهذه الأطروحة، إذ بداخلها ينتظم فهم جديد للسيادة الوطنية، وللمنظمات الجبهوية والدولية والاجتهادات الفقهية، القدرة على الفصل في انتهاكات حقوق الإنسان. لكن، بن حبيب تنطلق من مقارنة تفكيكية لأطروحة "الحق في التمتع بكافة الحقوق" وتفكيك وحداتها الجزئية للكشف عن توتراتها الحقوقية والسياسية والكونية.

أما فيما يخص النص الهابرماسي، فلقد تعرض لانتقادات حادة تمس إقصاءه للمرأة من الفضاء العمومي ومن الكونية الأخلاقية. ومع ذلك، فإن المتن الفلسفي لهابرماس ظل يشكل منعظا هاما لنظرية النقدية لسيلا بن حبيب. وعموما يمكن القول، إن البناء الفلسفي لهابرماس عرف كيف يأسر بداخله الخطاب السياسي النسائي.

إنها نصوص شكلت مرجعية أساسية في الفكر السياسي لبن حبيب، وفي نفس الآن، شكلت هما نقديا ومراجعة لبنائها النظري، في أفق بلورة معايير جديدة للكوسموبوليتية الأخلاقية ونجواز ما تسميه بـ "تناقض الشرعية الديمقراطية".

إن الإشكال الذي تنطلق منه بن حبيب، يتغني اندماج العضوية السياسية داخل الكونية الأخلاقية. وهو إشكال لم تستطيع بن حبيب الحسم في تفاصيله. سواء، من خلال كتاباتها الفردية أو الجماعية، وهو الإشكال الذي ما يزال يرافقها. وإذا كانت بن حبيب تريد أن تفتح سجلا مع من تعتبرهم ساهموا في تشكيل تصورهما السياسي إزاء الكونية، فمن منطلق وضع اليد على ما تعتبره رهاناتها الأساسية. فهل حوارها النقدي مع كانط وحنه آرنست ثم هابرماس، سيقص من حدة التوتر الذي تقع تحت حاجسه؟ أم أن هذا الحوار سيزيد من استشكال الرؤية عبر منافذ غير محسومة النتائج؟

الوعي بالذات في مفترق الديموس والإثنوس:

تبلور لدى سيلا بن حبيب، منذ وعيها المبكر، إشكالا رافقها كالظل خلال مسيرتها السياسية والفلسفية. وبالرغم، من محاولات عديدة لمقاربة هذا الإشكال داخل ثنايا أعمالها، فإنها تصرح قائلة: "ما زلت أ طرح نفس السؤال"¹. وهو

Seyla Benhabib. Interview Conversation With History: Institute of International Studies. VC. Berkley. in. <http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib>

"كيف يمكن مصالحة كونية حقوق الإنسان.. مع هويات جماعات مميزة لغويا واثنيا ودينيا؟"¹. لماذا انشغلت بن حبيب بهذه المصالحة، بين ميثاق كوني يتجاوز الحدود السيادية وفضاء حدودي مغلق؟

تبدأ تبشير الإجابة الأولية، من خلال تلمس قامة الخطاب الذي تحمله نظريتها السياسية. الأمر، يتعلق بوقائع موشومة في جرح الذاكرة وفي خدش الروح والهوية الذاتية. هذا الإحساس النفسي المبكر بالاختلاف بنوعيه: الإثني والأثنوي، ولد لديها نظرة تأملية تسمو بتجريد الأفكار نحو عوالم النقد والنبش في مفاهيم وتصورات لمساءلتها ونزع اليقين عنها.

وإذا تساءلنا عن العوامل التي ساهمت في تشكيل شخصية بن حبيب الفلسفية والسياسية، فإننا نلتمسها في العناصر التالية:

● هول الأسئلة الكبرى لطفولة صغرى: "من نحن؟". سؤال يفضي إلى مواجهة عالمين مختلفين: "الأنا" و"الآخر". ثم ينقلنا، شئنا أم أبينا، إلى عقد مقارنات للوقوف عند فزاعة الاختلاف. سؤال الاختلاف ينبع من فضاء الحي والمدرسة والشارع، يرقد في الذات المتجانسة التي تمتلك صلاحية رسم الحدود الثقافية والدينية... سؤال ينبع كذلك من لحظة امتلاك بن حبيب لخمس لغات: الفرنسية، الألمانية، الإيطالية، التركية، والانجليزية. كيف تولد هذا المخزون اللغوي؟

سؤال الاختلاف، ليس له مرفأ أو شاطئ يرسو عنده، إنه يكبر مع تفاصيل الحياة. ولذلك فالنظرة الاستعلالية للأنا تنظر دوما إلى الآخر كتأويل لإرث تاريخي امتدت طبقاته في اللاشعور الجمعي "تتوقف الثقافة عن أن تكون إرثا للعيش، عندما لا نستطيع قول حكاية جديدة"². فالحكاية الغريبة المأثورة، هي بمثابة استعادة نسخ تاريخية تخص سرد الهويات. ولذلك "كنت دائما أتسلى بشكل قلق، وأحيانا أتلقي ما يشبه الإهانة. إذ بدلا من تقديمي كأستاذة جامعية في جامعة Yale يتم تقديمي دائما في ألمانيا بوصفي يهودية تركية. وخلال مساري الأكاديمي تكون هويتي وأصلي العرقي - والذي لا

Ibid. p. 2 1

Ibid. p. 3 2

أخفيه - أول شيء يتم ذكره في ألمانيا"¹.

يذكرنا سؤال الاغتراب داخل جسد مختلف براوية كافكا، لما استيقظ جورج سامسا ووجد نفسه في جسد مختلف. هذا القدر يستتبعه ملاحظات أجهزة ثقافية وسياسية في شكل سلطة هرمية تجهز على الاختلاف. "نعم! النساء مجموعة ضحايا". هكذا تقول Catherine Mackinnon ضحايا إرث تراكت مفعولاته، فولد "نموذج من براديجم الصراع"² Paradigm Clash بين الاختلاف والمساواة، بين الطوباوية والواقعية السياسية، وبين الأخلاق والواقعية. هكذا تعمل بن حبيب على ترتيب التقابلات لدلالة ترسيم ما هو مفكر فيه، وغير مسموح التفكير فيه داخل اللاشعوري الجمعي.

- منذ 1492 وعناوين الهجرة والترحال تطبع مسار عائلة سيليا بن حبيب، حيث بدأت أولى لحظاتها خلال الهجرة إلى تركيا إبان مرحلة الحكم العثماني. هذه العائلة اليهودية السفردية فرت من اسبانيا على إثر حملة محاكم التفتيش التي تجبر المختلف عقائديا على تغيير معتقداته الدينية. الأمر، الذي يطرح إشكالية اندماج الأقلية Ethnos داخل النسيج الاجتماعي Demos ويكشف، في نفس الآن، عن مدى "هشاشة المؤسسات السياسية"³. التي تضي نوعا من الشرعية على مفاهيم لتحديد من يقع داخل دائرة عضوية الانتماء السياسي ويتمتع بكافة الحقوق، ومن يقع خارجها ويفتقر إلى غطاء الشرعية والحماية القانونية.
- لقد أثرت الانتفاضة الطلابية في مسار بن حبيب وتكوينها السياسي، وكذلك الحرب الأمريكية- الفيتنامية التي تعرفت على أطوارها عن قرب، من خلال أساتذة أميركيين فروا من أمريكا إلى اسطنبول ضدا على الحرب. وطبيعي أن تكون "أخبار الحرب الفيتنامية مثار حديثنا خلال ساعة الغذاء"⁴. فالحديث

Ibid. p. 4 1

Seyla Benhabib. from identity politics to social feminism: a plea for the nineties. philosophy of education 1994. http://www.ed.uiuc.edu/cps/PES-Yearbook/94_docs/BENHABIB.HTM 2

Seyla Benhabib. Interview Conversation With History: Institute of International Studies. VC. Berkley. in. <http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib. p. 1> 3

Ibid. p. 2 4

عن الخراب والدمار والقتل... وظهور حركات عمالية احتجاجية وحركات
مطالبة بالاستقلال... كل ذلك كان بمثابة خزان وقود قاد بن حبيب نحو
"سيرة سريعة إلى السياسة"¹. وفي ظل هذه الأحداث المتلاحقة والمتراكمة
والسريعة، فإن "السياسة لم تغادر حياتي على الإطلاق"².

وإذا كان الإشكال امتد وتبلور داخل سياقات مكثفة من الأحداث الأليمة
ومن الصور المأساوية. فما هي المصادر المعرفية التي ساهمت في بلورة رؤيتها
السياسية والفلسفية للإجابة عن إشكالياتها المركزية؟.

● يعتبر هيغل من الفلاسفة - حسب بن حبيب - الذين فكروا في "إشكالية
الحدثة، من خلال دعائم أساسية تقوم عليها الدولة: الأخلاق، المساواة،
والحياة الإثنية"³. ولعل أطروحة بن حبيب حول "هيغل والحق الطبيعي: بحث
في الفلسفة السياسية الحديثة". محاولة تتلمس إجابتها الأولية في ضوء فلسفة
الحق الهيجلية وفلسفته حول الدولة.

● تقول بن حبيب، لحظة انتهائها من عملها حول حثه آرنست الذي يحمل
عنوان: «The Reluctant Modernism Statless of Hnnah Arendt»
"كنت تحت تأثير مفهوم بدون Statless و"الحق في التمتع بكافة الحقوق"⁴.
ولطالما اعتبرت بن حبيب حثه آرنست "المفكرة* الكبيرة لهذا القرن، من
حيث أن أعمالها تذكرنا بقوة بالكنوز المفقودة من تقاليد تفكيرنا
السياسي"⁵.

Ibid. p. 2 1

Ibid. p. 2 2

Ibid. p. 2 3

Ibid. p. 6 4

عن سؤال، هل أنت فيلسوفة؟ ردت آرنست "أنا لست كذلك، لقد ودعت {الفلسفة}
بصفة نهائية". انظر بهذا الخصوص:

What Remains? The language Remains: "A conversation with Gunter
Gaus.in. "The portable Hannah Arendt"Edited by; Peter Baehr. penguin
books.2000.

Seyla Benhaib "Models of public space:Hannah Arendt; the liberal 5
tradition; and Jurgen Habermas"in "Habermas and the public
sphere".Edited by.Craigh Calhoun.MIT.1992. p. 74.

● يعد كتاب "مشروع السلام الدائم" لكانط، من أهم الكتابات السياسية التي أوحى لها بفكرة الكوسموس. وبالرغم من عودتها إلى حنّه آرنت، فإن كانط تعتبره أكثر أهمية، من خلال ما نشره سنة 1795، حيث أرسى معايير تؤسس لنظام من العلاقات الدولية تقوم على ضرورة التعايش السلمي بين الأمم. ففي سنة 1795 لم يكن الأمر يخص التداول في شأن الديمقراطيات - كما تقول بن حبيب - بل في كيفية بناء عالم تسوده مبادئ الحق والقانون. ولهذا فالعالم ملزم بالدخول في تجربة فيدرالية كوسموبوليتية وبناء علاقات تعاونية، لإقرار حالة السلم الدائم.

● تعتبر سيليا بن حبيب العقلانية التواصلية الهابرماسية "الأساس والمنطلق"¹. ولهذا تندرج كل أعمالها ضمن العقلانية التواصلية والديمقراطية التشاورية الهابرماسية. تلك كانت المصادر الأساسية الذاتية والموضوعية، التي ساهمت في تشكيل تصورهما السياسي والفلسفي، إزاء مفهوم الكوسموبوليتية. ومن داخل هذه التصورات ستبلور بن حبيب معايير جديدة للكونية بعد الحوارات النقدية التي أجرتها مع فلاسفة يحملون داخل أنساقهم روح عصرهم.

على أي أساس إذن ستبني بن حبيب معاييرها؟ هل ستمرد على الحدود وتجبر السيادة على الأفلول أم أن السيادة والحدود تغتني شرعيتها بموجب الشرعية الديمقراطية؟ وإذا كان الأمر كذلك، على أية شرعية قانونية تؤسس فعلا كونيا؟ ثم، هل يمكن الجمع في توليفة واحدة بين منطق سيادة الحدود وكونية عابرة للحدود؟

السيادة الوطنية والشرعية الديمقراطية

إن المشروع السياسي لبن حبيب تتجاوزه عدة قضايا متداخلة، تقع بين السيادة الوطنية والسيادة الليبرالية الكونية، العدالة الاجتماعية وإندماج العضوية السياسية، الأنا والآخر، الشرعية واللاشرعية، الإقصاء والتضمن Inclusion and Exclusion، الديمقراطية والليبرالية، الأئوس والديموس، الشرعية المحلية والشرعية الدولية، حقوق الإنسان وانتهاك الحقوق الفردية. وفي حضن هذا الصراع والتنازع الفكري والسياسي تتفاعل معارك الهويات، ليس فقط داخل الدول التي لها سيادة هشة، بل حتى داخل

Seyla Benhabib. On the Public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity. interviewed by Karin Wahl-Jorgensen.in. 1
<http://www.resetdoc.org/story/00000000965>

"حدود ديمقراطيات ليبرالية موغلة في القدم"¹. وهذه الهويات في صراع دائم ومستمر مع مؤسسات الدولة ومع الشرعية الدولية، تتحدى الشرعية الديمقراطية، وفي نفس الآن، تؤخذ قصور المواثيق الحقوقية. إنه سياق محموم بالاختلاف يطرح تحيات كبرى على المؤسسات السياسية القائمة لمساءلة دستورهما وقوانينها ومدى استعدادها لخلق فضاء من تعايش الهويات/الاختلاف.

هذا التنافي بين المواثيق الدولية الكونية وتحالف السیادات الوطنية القائمة على العنف والقوة والسلاح، هو ما يطلق عليه Stephan P. Krasner بسيادة النفاق*. لعلها تناقضات "بين الالتزامات التي تتعلق بحقوق الإنسان من جهة. وبين تفكيرنا الذي مازال يحمل عبارات ويستفاليا المتعلقة بالسيادة، بوصفها ممارسة مشروعة لوسائل العنف، من جهة أخرى"².

حول هذه التناقضات تتساءل بن حبيب، هل السيادة الوطنية مفهوم مهدد بالأفول تحت سيادة النزعة الوطنية العابرة للحدود. أم أنه مفهوم يتجدد داخل الأنساق الفرعية؟

تشير بن حبيب بنبرة تشاؤمية إلى القول: "ما يقلقني اليوم، هو أن مفاهيم كارل سميث أصبحت، على هذا المستوى، شعبية"³. فما دلالة المخاوف التي تتاب بن حبيب، من جراء التداول الشعبي لمفاهيم كارل سميث؟ هل أطروحة كارل سميث تعزز هذا التوجه المتعلق بالنفاق السيادي؟

يشير كارل سميث في الطبعة الثانية (1926) من كتابه *The crisis of Parliamentry Democracy* على أن "الديمقراطية تتطلب أولاً التجانس

Seyla Benhabib. "The claims of culture:Equality and Deversity in 1 global Era". princeton University Press. 2002. préface.

يقول Stephan Krasner أن النفاق المنظم يتجلى في التناقض الحاصل بين مفهوم السيادة والمؤسسات العسكرية والبوليسية. ما معنى أن تقبل الدول الانخراط في التحالفات الدولية العسكرية؟ انظر بهذا الخصوص: Stephan P.Krasner.Sovereignty:Organized Hypocrisy. princeton university press.1999

Seyla Ben Habib, Mariano Croce and Daniel Archibugi.Toward a 2 Converging Cosmoplitan project.in.http//www.opendemocracy.net.

Entretien entre Seyla Benhabib et Daniel Archibugi.Vers un projet 3 cosmopolitique.Questions Mariano Croce.Trad.Louise Lourme.Cahiers philosophique N°122/3eme trimestre 2010.

Homogeneity واثانيا إقصاء اللاتجانس "Heterogeneity"¹.

تقوم أطروحة سميت من حيث منطلقاتها الأساسية على الوحدة المتجانسة لمفهوم الشعب. وتمحي اللاتجانس، لكونه يهدد التصور الديمقراطي للمساواة. فالشعب المتجانس لا بد أن ينتظم في إطار "ماهية مشتركة" Common Substance.

فإذا كانت المبادئ الأساسية للديمقراطية تقوم على الوحدة السيادية، فإن الليبرالية بأبعادها الإنسانية، هي ممارسة تحريرية لهذه الوحدة السياسية وتهديد حقيقي لمبدأ المساواة. ومن ثمة، فالخطاب الليبرالي "ليس تصورا سياسيا ولا يتناسب مع أي كيان سياسي"². الليبرالية في حاجة إلى وحدة تربط أجزائها المتنافرة، لأن "الوحدة السياسية للدولة يجب أن تكون وحدة ملموسة"³.

لكن، السؤال الذي تطرحه بن حبيب أمام هذه الانفصامات التي توجد داخل السيادة الوطنية، هو "كيف يمكن المصالحة بين الشرعية والعقلانية؟"⁴. أو بمعنى آخر، "كيف يمكن للإرادة الخيرة أن تتلاءم مع سيادة الشعب"⁵. خصوصا، وأن الإرادة الخيرة تتطلع إلى إضفاء نوع من الدينامية الثقافية واللغوية والدينية والسياسية على الدولة، في إشارة إلى حركة الهامش التي تجهز على فكرة تحويل الدولة إلى "كنيسة أو اتحاد تجاري".

يندرج مشروع بن حبيب، في إطار الإجابة عن الإشكال، ضمن محاولة رسم إشارات تاريخية تشكل أفقا استراتيجيا. ففي مقال لها تحت عنوان "أقول السيادة وظهور معايير كسموبوليتية". تعتبر أن لحظة تأسيس الدولة الحديثة، يكسب معنيين:

● سيادة تقوم على تقسيم ويستفاليا، حيث ممارسة السلطة المطلقة ومراقبة الحدود، كما أنها تقوم "ليس فقط على احتكار العنف المشروع بلغة ماكس فير، بل كذلك على توزيع العدالة وإدارة الاقتصاد"⁶. وهذا الفهم يمكن تسميته بـ "سيادة الدولة".

1 Chantal Mouffe. "The challenge of Carl Schmitt". First published.1999. p. 39.

Ibid. p. 43 2

Ibid. p. 50 3

Ibid. p. 45 4

Ibid. p. 45 5

Seyla Benhabib. "Twilight of severingty or the emergence of cosmopolitan norms? Rethinking citizenship in volatile times" Citizenship Studies.Vol.11. N°1.19-36. February 2007. p. 21 6

● سيادة تشبعت بتأثيرات الثورة الفرنسية وبقيمها الحقوقية والإنسانية، تقوم على "قيم الحرية المتساوية لكل فرد"¹. وتندرج في إطار ما يمكن تسميته بـ "السيادة الشعبية" Popular Sovereignty.

السيادة بالمعنى الأول، مازالت تتفاعل في أشكال متجددة من ممارسة سلطتها على التراب والحدود وإغلاق الباب أمام كل تدفق أثني وأجنبي، تحت غطاء من "التواطؤ بين إرادة الأغلبية والمعايير الدولية"². وبذلك يكون "العالم يتحرك ضمن شكل جديد من وستيفاليا السياسية"³.

هل يمكن الحديث، في إطار معايير كوسموبوليتية جديدة، عن إمكانية تبني نموذج "السيادة الشعبية"؟.

ترى بن حبيب أن محطة 1948 تشكل منعطفًا جديدًا في مسار حقوق الإنسان، إذ يعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بداية تطور المجتمع المدني العالمي ونقطة نحو معايير كونية العدالة. وهذه النقطة ليست "بمجرد تغيير سيميائي"⁴. بل تغيير في اتجاه "التقييد الذاتي" Self-Limiting وممارسة "الإلزام الذاتي" Self-Binding بشأن التعهد بالالتزامات وبالمعايير كما هي متعارف عليها دوليًا. فهذا المسار المتطور بخصوص المعاهدات والاتفاقيات والتوصيات... سواء المتعلقة بحقوق الأجانب أو القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة... تشكل منحى جديدًا في مجال حقوق الإنسان. ولهذا ترى Judith Resnik أن "تطور القانون الدولي ومواثيق حقوق الإنسان الكونية خلق أحوالًا جديدة للممارسات الفيدرالية"⁵.

هل يمكن اعتبار اللحظات القوية من سيرورة تطور السيادة الشعبية، يفضي إلى فيدرالية جمهورية؟

سؤال شغل هابرماس، من خلال تفكيره حول حاجة أوروبا إلى إطار دستوري، ينقل أوروبا من نظام كنفدرالي إلى نظام فيدرالي. لكن، هذه القراءة "السعيدة" التي تلتقط أنفاسها داخل أزمة السيادة المعاصرة تقابلها قراءات تحد من

Ibid. p. 21 1

Ibid. p. 22 2

Ibid. p. 21 3

.Seyla Benhabib. Human right, Sovereignty and Democratic Iterations. in 4
www.ourcommonfuture.de.

Seyla Benhabib. "Twilight of severingty...Op.Cité. p. 31 5

طموحها. خصوصا إزاء سؤال مركزي: هل المعايير الدولية تنضبط لها قوانين الحدود؟.

صحيح أن المنظومة العالمية الحقوقية قد تطورت، إلا أن سيادة الدولة تشغل "بمعايير منطقية مختلفة"¹. فالملاحظ، هو أن بعض الدول وافقت على الالتزام بمجموعة من التعهدات الدولية، لكنها تخترقها ولا تلتزم بمضامينها. وهذا ما يجعل "مجموعة من فلاسفة السياسة ونقاد المجتمع يدون شكوكا نحو هذه التطورات الكوسموبوليتية"².

يمكن الإشارة، أنه في سنة 1990 تقدمت المحكمة الدستورية الألمانية بطعن في مشروع انتخابي جديد، يخول للأجانب حق التصويت في الانتخابات المحلية، ممن يفترض فيهم شروط الإقامة. لكن، القانون الانتخابي الجديد اعتبر لا دستوريا بأصوات بلغت 224 صوت في البرلمان الألماني. ويحمل الأعضاء ينتمون إلى "الحزب الديمقراطي المسيحي". C.D.U و "الحزب الاتحاد الاجتماعي". C.S.U. أما المنطوق القضائي للمحكمة، فقد علل حكمه بأن التعديلات التي لحقت القانون الانتخابي الجديد يتعارض مع "جوهر الديمقراطية". ذلك أن "الشعب هو مصدر الشرعية وصانع الدولة. أما الأجنبي لا ينتمي لهذه الدولة"³. السيادة الوطنية تعني الانسجام المتناسك مع أساسيات الديمقراطية للأغلبية. والشعب الذي يتمتع بكامل الحقوق بالولادة شعب موحد متماسك في إطار الديموس.

وقد تحدث، من حين لآخر، تغييرات قانونية تصادق عليها المحكمة الدستورية وسلطة السيادة الديمقراطية، "كقانون الجنسية". لكنها، على أية حال، ترميمات مؤسساتية تتلاءم مع النظام العام و"تركيبة الشعب". "فالديمقراطية يمكن أن تغير من قاعدتها الذاتية عن طريق تغيير معايير قبول المواطنة"⁴. لكن، في حدود الحرص على الوحدة الذاتية والسياسية للشعب. تبقى هذه الإجراءات بعيدة عن خلق معنى للقيم

Ibid. p. 21 1

Seyla Benhabib. Human right, Sovereignty and Democratic Iterations. in 2
www.ourcommonfuture.de.

Seyla Benhabib. "On alleged conflict between Democracy and 3
international law". in "Ethics and international affairs: a reader" Edited by
Joel H. Rosenthal and Christian Barry. Georgetown University
Press. 2009. p. 193.

Ibid. p. 195 4

الكونية والأخلاقية، تصب فقط في إذكاء مشاعر الحقد والغضب تجاه الآخر. فإذا كانت الديمقراطية الليبرالية سجيناً الحدود تعمق الفجوات بين الأعضاء والأجانب، لإنتاج الخالص الميتافيزيقي ومقولة الصراع الحضارات... فإن الذي لا تستطيعه نظرية الحدود، هو مراقبة "تبادل المخيال الحدودي". Imaginary boundaries بين الثقافات، لكونها في حوار دائم ضداً على المركزية الإثنية التي تختفي وراء تشكيل خطابات عدائية. إلى أي حد يمكن بلورة آلية نظرية لاحتضان مفهوم السيادة الشعبية كإشراف أنوارية ترفع الحصار عن العضوية السياسية وتنتج معايير تخص العدالة الكونية العقلانية؟

ديمقراطية التكرار Democratic Iteration

نرى أنه لا بد من الإجابة عن السؤال التالي: ما المقصود بديمقراطية التكرار؟. تقول سيليا بن حبيب: "أطور مفهوم "ديمقراطية التكرار"، من خلال تقديم معايير وحلول مؤسساتية لتناقض الشرعية الديمقراطية"¹. والمقصود بتناقض الشرعية الديمقراطية، حالة من التناهي بين السيادة وبين معايير كونية العدالة. معناه أن استراتيجيه التكرار ترمي إلى هدم الحدود بين المفاهيم: السيادة والكونية، الأنس والآخر، الخاص والعام... وعقد مصالحة مع أهداف السيادة الشعبية، كما تبلورت في خضم حراك الثورة الفرنسية والمواثيق الحقوقية.

إن المقصود بالتكرار لا يعني إعادة واجترار شيء، كأنشودة أو قطعة موسيقية أو بيت شعري... التكرار لا يروم القبض على الأصل لإحكام السيطرة عليه. لكن، "عندما يتوقف الأصل عن إنتاج المعنى، يفقد الأصل سلطته"². يبقى التساؤل حول المعنى، فما مصير المعنى بدون سلطة الأصل؟ أين يوجد المعنى في غياب الأصل؟ وهل المعنى محايث للأصل أم مفارق له؟

المعنى كطائر الفينيق، إذ في اللحظة التي نعتقد نهايته، ينبثق من رماده من جديد وفي شكل جديد. المعنى يتوالد باستمرار خارج إرادة الأصل. يتمرد على سلطة الأصل لينتج مستويات من السلط تتعدد وتتسرب داخل تشكيلات خطابية. المعنى يصبح زبقياً داخل نسخ مختلفة ومتعددة. وفي محاولة القبض على المعنى داخل الأصل

Seyla Benhabib. Another Cosmopolitanism. Oxford University Press 1
2006. p. 45.

Seyla Benhabib. The Rights of Others. Op. Cité. p. 176. 2

ينفلت المعنى. الأصل لا يتوافق مع معنى متمرّد. المعنى يسكن التكرار يرقّد داخله لينتفش، إذ التكرار شكل من أشكال الإغناء للمعنى، والإغناء في اتجاه التعديل أو الإصلاح أو التحويل. "كل تكرار هو تحويل للمعنى"¹. التكرار يشير إلى سلطة الأصل، لكن هذه السلطة تتحول إلى "شكل جديد وسياق مختلف"². والتكرار هو مسار معقد على مستوى التفاوض مع سلطة الأصل. لا ليعيد إنتاجه، بل ليمارس عليه تحويلا Repititon - in- Transformation. ومنطق التكرار هو تنويع للمعنى وإخصاب له. والتكرار لا يستثني فعلا، بل يمس كل القيم والمعايير الكونية. وإذا كان الشعب في إطار الديمقراطية يرتبط ببعض المعايير والقواعد النظامية، ففي إطار ديمقراطية التكرار والتأويل يصبح الشعب "ليس موضوعا بل صانع القوانين"³. فكيف يمكن معالجة "المأزق الأنطولوجي للمعايير الكوسموبوليتية؟"⁴. من خلال مفهوم ديمقراطية التكرار؟

تسوق بن حبيب مثالين للكشف عن هذا المأزق الأنطولوجي:

- بدأت أطوار القضية الأولى سنة 1989 على خلفية منع ثلاثة مواطنات فرنسيات من أصل مغاربي ولوج الفصل الدراسي، بدعوى ارتدائهن الحجاب. قرار المنع اتخذته السيد Ernest Chénier، باعتباره رئيسا لإعدادية Gabriel Havez.
- القضية الثانية، أصدرت المحكمة الدستورية بألمانيا يوم - 30 شتنبر - 2003 قرارا يقضي بأن سلوك السيدة Fereshta ludin، مواطنة ألمانية من أصل أفغاني، يتعارض مع فصول من القانون الألماني المتعلق بالمساواة داخل المؤسسات العمومية. يتعلق الأمر، بارتدائها الحجاب أثناء تدريسها داخل الفصل الدراسي. لنسجل أولا، أن قرار المحكمتين لا تستندان إلى أي مواد صريحة كدعامة قانونية لاستصدار الحكم. بل التجأت إلى تأويل نصوص عامة لتتوافق مع شرعية السيادة الوطنية وفكرة الشعب الخاص، ذلك أن المجلس الوطني الفرنسي علل قراره

Ibid. p. 179 1

Ibid. p. 176 2

Seyla Benhabib. "Twilight of severingty or the emergence of cosmopolitan norms.Op.Cité. p. 3

Seyla Benhabib.Another Cosmopolitanism.Oxford University Press 4
2006. p. 45.

وفق فكرة حماية ثوابت السيادة الوطنية، إزاء تبني الدولة نظام العلمانية. على اعتبار أن الدولة في حياد تام عن أية أيقونة أو علامة دينية أو رمزية... والدولة الفرنسية تنظر إلى أيقونة اللباس بوصفه "رمز خاص داخل الفضاء العمومي المشترك. وبالتالي، هو تحدي للحدود بين الفضاء العام والخاص"¹.

لكن، إذا كنا نتحدث عن الاندماج، فهل المواطن مطالب بأن يندمج قهرا في منظومة تشكل تناقضا مع ماهيته؟ إذ كيف يمكن للمرأة المحتجة أن تكون مواطنة صالحة في غياب إحساس نفسي يخلق نوع من التناغم مع الذات. أليس الاندماج هو إحداث إصلاحات في بنية الدستور الديمقراطي والمؤسسات لتستوعب الهويات المقهورة؟

تسوقنا هذه التساؤلات إلى النظر إلى مفهوم إعادة بناء مفهوم المواطنة من خلال ديمقراطية التكرار. بمعنى، هل ديمقراطية التكرار يمكن أن تضع "نهاية للنموذج الموحد للمواطنة"²؟ وإلى أي حد يمكن، أن تتصور سياسة جديدة للمواطنة تقوم على ديمقراطية التكرار؟

تقول سيليا بن حبيب "طرق ديمقراطيات التكرار معقدة، من حيث الوساطة، بين إرادة ديمقراطية الأغلبية وتشكيل الرأي، وبين المعايير الكسموبوليتية"³. نتحدث هنا عن التنازع بين إرادتين: إرادة الدفاع عن ديمقراطية المواطنة والتقاليد العلمانية، وإرادة التعدد الثقافي وقيمها الأخلاقية. إرادة تنظر إلى الحجاب "كفعل خاص للإيمان والوعي"⁴ وإرادة مطالبة باحترام هوية الاعتقاد الشخصي للإنسان كما هو منصوص عليه في المواثيق الدولية.

ديمقراطية التكرار مسار معقد من إدلاء الحجة والدفاع عن القناعة الذاتية وممارسة التبرير... يتم ذلك في إطار المؤسسات القانونية والسياسية الرسمية وفي مؤسسات المجتمع المدني. إن حالة المواطنين الفرنسيات من أصل مغاربي وكذلك حالة المواطنة الألمانية من أصل أفغاني، التحان منذ البداية إلى المحاكم الرسمية طلبا للإنصاف. وبما أن المحاكم أسيرة تقاليد السيادة، فإن عدالة الإنصاف

Seyla Benhabib. The Rights of Others. Op.Cité. p. 187. 1

Seyla Benhabib. Another Cosmopolitanism. Op.Cité. p. 47. 2

Ibid. p. 45 3

Seyla benhabib. The Rights of others. Op.Cité. p. 193. 4

المحلية لا تتسجم مع العدالة الكونية. لهذا استوجب الأمر ضرورة نقل المعركة إلى وسائل الإعلام و"الهيئات العمومية" القوية" بشقيها: السلطة التشريعية والتنفيذية"¹. بهذا المعنى، تحول ديمقراطية التكرار مسار ديمقراطية الأغلبية، كما تبلورت وتشكلت داخل نسيج الديموس، إلى نسخ مختلفة من تبريرات ومعايير جديدة. فهذه العودة إلى الأصل من حيث أنه سلطة، لا بهدف إعادة إنتاجه، بل تحويله إلى براديغم جديد يقوم على فهم جديد ومعنى جديد، بفعل إدماجه داخل سيرورة التشاور وأفضل حجة في الفضاء العمومي.

وعلى هذا الأساس، يجب على الخطاب الديني للمسلمين أن يكشف من حضوره ومشاركته في الفضاء العمومي وأن يدلي "بأفضل حجة في الفضاء العمومي، عبر ادعاء الاحترام والمعاملة المتساوية لاعتقاداتهم الديني، بحيث يجب عليهم توضيح مقاصدهم إزاء معاملة اعتقادات الآخرين من ديانات مختلفة، وكيف يماسسون، في الواقع، فصل الدين عن الدنيا في التقليد الإسلامي"².

لما تعلن Fereshta ludin عن قناعتها بارتداء الحجاب وتصرح للوسائل الإعلام أن ما تقوم به لا يشكل خطرا على الآخر ومعتقداته السياسية أو الدينية... وأنه لا يتعارض مع كونية العدالة. فهذا النوع من الإصرار على ارتداء الحجاب هو نوع من المطالبة من داخل الفضاء العمومي، باحترام هوية المعتقد الشخصي للمسلم. وهو تحويل، في نفس الآن، للتقاليد التي تشكل حجر الزاوية في الديمقراطية الليبرالية، كما أنه مسار بحث عن الحلقة المفقودة في سيرورة الديموس.

في إعادة صياغة الديمقراطية التشاورية ومعايير الكونية الأخلاقية

تعلن سيليا بن حبيب، أنها تقارب إشكالية الاندماج والكونية في إطار النظرية التشاورية الهابرماسية. باعتبارها براديغما سياسيا قادرا على إيجاد حلول منصفة وعادلة لإشكالية الاندماج الثقافي واللغوي والديني... "فهمني للديمقراطية- تقول بن حبيب- يقوم على تفضيل النموذج التشاوري على نماذج ذات اعتبارات معيارية أخرى"³. لكن، اشتغال بن حبيب داخل هذا الإطار لن يعفيها من استخدام آلية

Ibid. pp. 179 1

Ibid. pp. 192-193 2

Seyla Benhabib. The claims of cultures. Op.Cité. p. 105.. 3

إعادة البناء الفلسفي، من أجل تخطي ثغرات النظرية التشاورية وملاً ثغورها الصورية، وهي آلية تمد النظرية بأسباب الوجهة العقلانية والشرعية.

لنفحص الآن المعالم الأساسية للنظرية التشاورية الهابرماسية؟

يتحدث هابرماس كتابه "الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير" عن ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية. يقف عند اللحظة الليبرالية واللحظة الجمهورية ليرصد مكان الضعف والقوة داخل بنيتهما، ثم يقوم ببناء تصور ثالث هو حصيلة نقد واستعادة للنموذجين مبلورا إطارا يقول عنه "أفضل تسميته بالسياسة التشاورية"¹.

إن النظرية التشاورية لهابرماس تمثل رابطة جدلية مع مضامين نظرية أخلاق المناقشة. إذ "لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية أهمية امبريقية إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تشكل الإرادة الجماعية، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، وإنما أيضا، وفي الوقت نفسه، بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني"². فالتشاور العمومي يقتضي إخراجه من الصيغة الكانطية الذاتية إلى الصيغة العمومية، عبر إنتاج معايير إجرائية ووضعيات مثالية للخطاب. كل مشارك لا يخضع لسلطة خارجية توجهه نحو أهداف معينة، إنه في منأى عن أية وصاية أو سلطة، فقط سلطة واحدة هي سلطة أفضل حجة. وغاية المشاركة في إطار الوضعية المثالية للخطاب هو تحقيق التوافق والإجماع. والمشارك الذي يتناقض مع نفسه أو يتعارض مع مقصد الأطراف المشاركة في الحوار، يقع في ما يسميه آبل بالتناقض الانجمازي. ذلك أن التوافق والإجماع العقلاني يتأسس حول معايير الأخلاق أساسها الأحكام الحيادية والصلاحيات الكونية Universally Valid. ولهذا فإن ثقافة المشاركين يجب أن تتلاءم مع الصلاحية الكونية الأخلاقية. وهذا المبدأ الكوني أو كونية المعيار التي تحدث حولها إجماع، يجب أن تضمن تبريرا لعدالة هذا المعيار.

إن عمق النظرية التشاورية الاستراتيجية، هو الفضاء العمومي حيث تجدد وضعية الخطاب المثالي تطبيقها الفعلية. إذ أن كل مشارك يتمتع بنفس الحقوق في

1 هابرماس. بورغن. ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية. ترجمة محمد الأشهب. في كتابه "الفلسفة والسياسة عند هابرماس" منشورات دفاتر سياسية. ط. 1. ص 79.

2 نفس المرجع. ص 89.

أفعال الكلام، في عرض أفكاره، تقدم تبريراته، الدفاع عن حججه، طرح تساؤلاته، فتح باب المناقشة وتقدم شروحاته... كما أنه يتمتع بكامل الحرية في التعبير عن رغباته وأحاسيسه ومقاصده... دون تهديد بالإقصاء.

داخل هذا الإطار النظري العام، ترسم سيلابن حبيب مساحة النقد لإشكالات تنتظم داخل أخلاقيات المناقشة لهابرماس. فمنذ البداية تعلن على أن كونيتها هي "كونية واعية بذاتها تاريخياً"¹، في إشارة إلى وضع مسافة أمام كونية لهابرماسية تقوم على "حجة متعالية ضعيفة"². وهذا التمييز يأتي نتيجة الارتباك والتشويش الذي تمارسه الوضعية الكونية "U" على الوضعية الديمقراطية "D".

تري أخلاقيات المناقشة لهابرماسية في مبدأ "U" معياراً يعكس مصالح الجميع، دون إكراهات خارجية. أي أن "U" تعني، "كل معيار للصلاحيات يستوفي شروط النتائج والآثار الجانبية التي، بشكل متوقع، تنم عن مقصد كوني يلبي مصالح الجميع وتلقى قبول كل شخص دون إكراه من طرف الأشخاص المعنيين"³.

أما "D" تعني أن الاتفاق بين المعنيين والاتفاق في مجريات المناقشة، هو ما يضيف على المعيار كامل الصلاحية. بمعنى أن «D» تعني، أن "كل معيار للصلاحيات يجب أن يحظى بقبول جميع المعنيين، بوصفهم شركاء في المناقشة العملية"⁴.

يتطلع المتحاورون من داخل وضعية "U" إلى الإجماع حول معايير أخلاقية. فالإجماع العقلاني هو غاية الأطراف المشاركة، بعد الالتزام بضوابط وقواعد المناقشة واحترام شروط ادعاء الصلاحية من معقولة ودقة وثقة وحقيقة.

لكن، بن حبيب ترى في الوضعية الكونية "U" سيرورة مفتوحة على المستقبل في ظل سياقات تاريخية متعددة. فالتوافق ليس غاية وهدف نهائي. ففي إطار الإجراءات الكونية، تظل المبادئ المتفق عليها وليدة مسار أو سلسلة من الحوارات تقوم على الحجة والبرهان داخل الفضاء العمومي مستمرة باستمرار الحياة. لا

Seyla benhabib. "Situating the self.Op.Cité. p. 30 1

Ibid. p. 30. 2

Jurgen Habermas. De L'Ethique de La Discussion. Trad. de l'Allemand. 3

Mark Hunyadi. Flammarion. 1992. p. 34.

Ibid. p. 34. 4

تحتل المبادئ باتفاق الجميع، لذا فإن التوافق "يعتبر مصطلح خادع"¹.
السؤال الأساسي هو: كيف يمكن نقل أخلاق التواصل من حالة الإجماع إلى
نهاية مفتوحة Open Ended؟.

لمعرفة المبادئ التي تستوجب ضبطها من طرف المشاركين قبل الولوج إلى
فحص التبريرات، نسوق الأمثلة التالية: "هل من الخطأ، ترك لاجئين يموتون في
البحر دون مساعدتهم؟". أو "لا تسبب معاناة لا داعي لها؟". Do not inflict
unnecessary suffering. أو لنقل "التعليم حق للجميع حتى سن 18 سنة". إذن،
كيف يمكن إظهار تأكيدات معيارية "أنا وأنت إزاء الأحكام الأخلاقية الخاصة؟"².
إذا كنا في وضعية البحث عن كونية تواصلية حجاجية نفترض قبولاً من لدن
الجميع، أي فعلاً كلامياً يتقاسمه الجميع. فإن القلق ينطلق من لحظة الانزلاق من
كونية اللاتناقض (الحجة العقلانية) إلى ما يشكل تناقضاً ذاتياً (الحجة المتعالية).
خصوصاً إذا نظرنا إلى المخزون اللاشعوري والسلوكات النفسية للمتحاورين؟.
نتصور أن بين المشاركين حالات نفسية مصابة بالسادية أو المازوشية،
ويجدون في التأكيد المعياري "لا تسبب معاناة لا داعي لها" فرصة تأويل لإشباع
رغبة الاعتداء على الآخر وإلحاق الأذى به. فما عساه أن يكون "المبدأ الأخلاقي
للسلحية؟". أليس هذا بمثابة انحراف يمس تقاسم الحجاجي المشترك؟.

تشكل هذه النقطة مفترق الطرق بين كونية بن حبيب وإستراتيجية هابرماس،
التي نفترض إجماعاً مبدئياً (الحجة المتعالية). إذ ترى بن حبيب أن الوضعية الكونية
"U" يقدمها هابرماس بالصيغة الكانطية التي تقوم على "الواجبات السلبية"
و"الواجبات الإيجابية". Negative Duties and Positive Duties. كالقول مثلاً:
من الواجب عدم خرق حقوق الإنسان. أو من الواجب عدم إلحاق أذى بالآخر...
إن الصعوبة التي تعترض نظرية التوافق الهابرماسية تجد تعبيراً في قوله روسو
"سنرغمهم ليكونوا أحراراً" On les forcera d'être libre. فالإجماع حالة من
الاستمرارية ممتدة في التاريخ تخص أجيالاً. ليس المهم هو خلق توافق بين أطراف

Seyla Benhabib and Fred Dallmayer. The communicative Ethics 1
Controversy. MIT. 1990. p. 345.

Seyla benhabib. "Situating the self. Op. Cité. p. 30 2

مشاركة في الحوار بشأن القاعدة أو المعيار، بل المهم هو توسيع دائرة المعنيين والمهتمين في إطار سيرورة مفتوحة على المستقبل. ترى بن حبيب "أن السيرورة ذاتها تكوينية. لا أقول أنها لا تهم بالإجماع. لكن، ذلك ليس من أولوياتها"¹. وهذا الفعل يمكنها من "تشجيع المشاركين بأقل خوف ممكن"².

نستنتج إذن، أن الاختلاف بين بن حبيب وهابرماس يقع بالضبط في الوضعية الكونية "U". بالنسبة لهابرماس، طالما أن التوافق يتم بشكل حر حول مجموعة من المبادئ دون خضوع الأطراف المشاركة في الحوار لأي إكراه، ودون أن تمس مصالحهم، فإن التوافق هو معيار الحقيقة وللمضمون الأخلاقي. لكن، بن حبيب ترى في الإجراءات الكونية، أن مبدأ التوافق حول مبادئ ليس مطلوباً. ذلك أن "هذه المبادئ يتم اعتمادها بوصفها نتيجة لإجراء، سواء على مستوى البرهان الأخلاقي أو النقاش العمومي، والتي نراها عادلة ومعقولة"³. ومن ثمة، فإن "U" لا يمارس سوى مزيداً من القلق والتشويش على "D" بسبب حملتها الدلالية الكانطية كما لو أنها شرط قطعي. ولهذا "تجادل بن حبيب مثلاً، في كون هابرماس لم يبرر مثالية التنوير القوية، إزاء بناء كونية داخل "U"⁴.

وعلى ضوء المراجعة النقدية التي قامت بها سيليا بن حبيب لبراديفم الكونية لهابرماس. كيف تقيم بناء جديدا للمعايير الكسموبوليتية الأخلاقية؟

تنطلق بن حبيب من بناء معيار فوقي Metanorm يقوم على المبادئ التالية:

● احترام الأخلاق الكونية. Universal Moral Respect

● التبادل المساوئي. Egalitarian Reciprocity

وهذه المبادئ تقوم بوظيفتها في إطار الوضعية الديمقراطية "D"، حيث معايير ادعاء الصلاحية وقواعد الحجاج تستجيب لرغبة الأطراف المشاركة في الحوار العملي. فقوام الكونية لدى بن حبيب تقوم على "احترام الأخلاق الكونية"

interview with Pat Arneson. "Exploring communication ethics: 1 influential scholars in the field". Deutsche Bibliothek. p. 34.

Ibid. p. 34. 2

Seyla Benhabib and Fred Dallmayr. The communicative Ethics 3 Controversy. Op. Cité. p. 345.

William Rehg. Insight and solidarity: A study in the discours ethics of 4 Jurgen Habermas. University of California Press. 1994. pp. 40-41.

و"التبادل المساواتي". تلك هي الأركان الأساسية "للكونية الواعية بذاتها" في مقابل "الحجة المتعالية الضعيفة" لدى هابرماس.

احترام الأخلاق الكونية:

الاحترام هو بمثابة وضعية شعورية و"إحساس أخلاقي" Feeling Moral. يتطلب الإعتراف المتبادل، بحيث أن العلاقات الإنسانية لا تتأسس منذ الوهلة الأولى على قيم الخير الأسمى. فالعلاقات محكومة بمسار من الصراعات والحروب بين المناوئين للأخلاق والمدافعين عن الحوار¹. فهي مرحلة لا نفترض فيها سلطة الواجب الأخلاقي، والتي تقتضي سماع صوت الواجب فينا للولوج إلى قبول مبادئ معيارية. ففي هذه اللحظة، نحن أمام وضعية حوارية غير متساوية. فمن غير الممكن أن نبدأ في إطار حوار أخلاقي من "الوضعية الأصلية" Original Position كما يذهب إلى ذلك جون راولز. إن الأطراف المشاركة تختزن افتراضات تمتد في التاريخ وتقوم على سلسلة من المقاومات والهزائم، سواء على مستوى العلاقات الدولية أو على مستوى الطبقات الاجتماعية... فعندما تنتهك الحريات والحقوق الأساسية، فاللعبة الحوارية تظل معطلة وتسود علاقات السلطة والخضوع. ولهذا تشدد بن حبيب على أنه، لا يمكن أن نبدأ وضعاً حوارياً من "درجة الصفر الأخلاقي". Moral Ground Zero، ذلك أنه "من الناحية النظرية الأخلاقية والأخلاق اليومية، ومن خلال النظرية السياسية والخطاب اليومي السياسي، يتموقع دوماً في أفق الافتراضات. وسلطة العلاقات لا يمكن أن تصبح عموماً شفافة بالنسبة لنا"². احترام الأخلاق الكونية تقتضي جواب عن سؤال أساسي: هل حصل الإعتراف الأخلاقي المتبادل بين المشاركين لقبول شرط وجودهم الجماعي؟

نظراً لأهمية الإعتراف المتبادل في خلق علاقات بين ذاتية بين الأطراف المشاركة، فإن Axel Honneth يقر بثلاثة مستويات من الإعتراف: "الحب، الحقوق والتضامن"³. أما Iris Marion Young فهي ترى أن التحية "Greeting"

1 Seyla benhabib. "Situating the self.Op.Cité. p. 33.

2 Seyla Benhabib."Democracy and Difference.Op.Cité. pp. 78-79.

3 Axel Honneth.The struggle for Recognition:The moral Grammar of social Conflicts. polity Press.1995. p. 92.

شكل من التواصل، حيث أن الذات تعترف بشكل مباشر بذات الآخرين لتعزيز الثقة¹. فالثقة المتبادلة مدخل أساسي لتبرير الأحكام الأخلاقية وبلورة تأكيدات معيارية على أرضية الاتفاق الجماعي. مثل "لا تسبب معاناة غير مرغوب فيها".

التبادل المساواتي:

إذا كان المشارك في إطار احترام الكونية الأخلاقية يتمتع بالحق في الكلام والفعل والمشاركة، أثناء مجريات الحوار. فإن التبادل المساواتي يحول للأقلية أن تحظى بنفس الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحظى بها الأكثرية. سواء في أفعال الكلام أو في فتح مواضيع النقاش أو طلب تبريرات. التبادل يعني ممارسة القدرة على قلب التوضعات، بحيث تتموضع ذات المشارك مكان ذات الآخر. لتصغي إلى صوته ورغباته وشعوره وأن تفكر من داخل وجهة نظره. فكل مشارك في الحوار يتميز برصيد ثقافي وحضاري واجتماعي يجعله في وضعية اللاتماثل Asymmetrical. فتبادل المواقع يقرب مسافة التواصل والتفاهم ويعجل بالخروج من أسر اللاتماثل.

كل مشارك في الحوار الأخلاقي يمتلك حكاية تشكل قوام ذاتيته وكرامته. والحكاية يجب أن تحظى بالتقدير والاهتمام. إن كرامة الإنسان تقتضي أن نولي عناية لحكايته، دون أن نخدش في مضامينها. ففي إطار التبادل للمساواة نكون أمام "تعدد اللامحدود لوجهات النظر" كما يقول ريتشارد رورتي. أي أننا أمام حكايات متعددة. كيف نخفي المخيال للتوضيع داخل حكاية الآخر؟

هنا يمكن أن نشير إلى البعد التربوي في هذه العملية، حيث "تقترح بن حبيب تدريس الآباء لأبنائهم التبادل التماثلي"². لإنعاش الخيال والإحساس بالآخر. الطفل وهو يلعب يلور هويته الذاتية وكرامته. أما وأنه يصنع لعبة، فإنه يخلق معها حكاية ليكمل شيئا ما في الواقع. الحكاية ليست فضاء خاصا تخص الطفل وحده، بل تفتح له أفقا ليستمتع إلى حكاية الآخر. اللعبة ممر نحو الولوج إلى التواصل مع باقي الأطفال. والأطفال، من خلال اعتقادهم الخيالي "في موقع يسمح لهم بالانتباه إلى سرديات الآخر"³.

-
- 1 Iris Marion Young. Inclusion and Democracy. Oxford. 2000. p. 53.
 - 2 Iris Marion Young. Interesting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy; and Policy. Princeton University Press. 1997. p. 40.
 - 3 Jajlynne N. Hutchinson. Students on The Margins: Educations; Stories; Dignity. State University of New York. 1999. p. 71.

التبادل المساووي يعني التعامل مع الآخر، باعتباره يخضع لنفس الحقوق والالتزامات التي أخضع لها أنا. الأمر، الذي يقفز بنا إلى بلورة مفهوم جديد للآخر. تقترح بن حبيب مفهوما جديدا استلهمته من Carol Gilligan في نقدها لنظرية التطور الأخلاقي عند Lawrence Kohlberg. وهو مفهوم "الآخر الواقعي". العلاقة في إطار "الآخر الواقعي" تقوم على الاعتراف وليس على الإلغاء. الاعتراف بكامل حقوق الآخر كما أتخيلها أنا. وبن حبيب تدافع عن الآخر المحسوس المادي كفعل وحضور ورغبة وهوية... وليس عن الآخر المجرد، وإلا نسقط فيما تسميه بـ "اللانسجام الابدستي" Epistemic Incoherence. ولهذا نرى أن "بن حبيب تقدم صورة الخطاب يباشر علاقة "الآخر الواقعي"، حيث كل فرد عاقل يحمل معه تاريخ ملموس، هوية وتكوين نفسي وجداني عاطفي"¹.

بالإضافة إلى احترام أخلاق الكونية والتبادل المساووي، تضيف بن حبيب نماذج أخرى متناغمة مع النظرية المعيارية للديمقراطية التشاورية، قصد ضمان اندماج سلس لأقلية مهزومة داخل فضاء الانتماء الذاتي وحرية المغادرة والانضمام:

● إرادة الانتماء الذاتي Voluntary Self-Ascription:

يولد الفرد دون أن يتعرض للاغتصاب الايديولوجي، لإكراهه على اعتناق ديانة أو ثقافة معينة. بحيث لا يجب أن ينتمي بالضرورة منذ ولادته إلى مجموعة لسانية معينة. فالفرد يتمتع بكامل إرادة الاختيار الذاتي للانتساب إلى مجموعة ترضي نزوعه الداخلي والعقلي. وعلى الدولة أن تتموقع في إطار الحياد لضمان حقوق الاختيار الذاتي وتفعيل مقتضيات الحريات الشخصية، من خلال سؤال موجه إلى الأفراد لما يبلغون سن الرشد، حول "ما إذا كانوا يقبلون الانتماء لجماعاتهم الأصلية؟"². وعلى الدولة ألا تسمح للجماعات بممارسة الإكراه لتوجيه قناعات واختيارات الأفراد.

● حرية المغادرة والانضمام Freedom of exit and association:

عندما يغادر الفرد المجموعة التي ينتمي إليها، نحو مجموعة أخرى بسبب الزواج مثلا. معناه ضياع الحق في العضوية داخل مجموعته الأصلية. "الليبرالية

1 Kevin M.Crotty.Law's interior; Legal and Literary Construction of the self. Cornell University. First published 2001. p. 75.

2 The Claims of cultures.Op.Cité. p. 149.

السياسية لا تسمح مثلاً بزواج القاصرين. العائلة لا تبسح للفتيات بيع أجسادهن. ولا تقبل بتشويه الأعضاء التناسلية للفتاة"¹. إن أساسيات الدستور الديمقراطي للدولة في جوانبه الحقوقية والسياسية والمدنية يتناقض مع مبدأ الاختيار الذاتي في المغادرة والانضمام وحق القرار الفردي للاندماج في وضعيات اجتماعية أخرى. هذا الثقب في أساسيات الدستور الليبرالي الديمقراطي وممارسات الأقلية يتجسد في "التمفصل بين الخلفية الثقافية والثقافة السياسية العمومية"².

إن ممارسة حق المغادرة والانضمام يجب أن يكفل حقوق عضوية الفرد. ولضمان هذا الحق فإن "الدولة الليبرالية الديمقراطية لها الحق في التدخل وضبط أمور المغادرة وفق مبادئ المساواة بين المواطنين"³.

تلك هي معايير أخلاق المناقشة، منظورا إليها في إطار الديمقراطية التشاورية، بوصفها تجاوزا للغموض الذي يكتنف الوضعية "U". نحو خلق وضعيات حوارية لا تنطلق من وضعيات متماسكة ومتعالية، بل من سيرورة ممتدة ومفتوحة في إطار ما تسميه بن حبيب "ازدهار الحياة".

يجد الطرح السياسي النسائي في محمله نفسه في اتفاق تام مع إستراتيجية بن حبيب، إزاء أخلاقيات المناقشة ومعايير احترام الأخلاق الكونية والتبادل المساواتي. تؤاخذ القراءات النسائية عن هابرماس الغموض الذي يقع فيه بين "U" و "D". وفي هذا الصدد، تقول Maeve Cooke "أنتف مع بن حبيب في جدالها، على أن "U" ليست فقط غامضة وغير قابلة للتصديق. لكن، ليست ضرورية. وهذا هو الأهم"⁴. تم تضيف قائلة: "أنتفي خطوات بن حبيب في تفضيل "D" على "U". بوصفها أكثر اقتناعا في صياغة فكرة حول صلاحية الكونية"⁵. كما تشير Maeve Cooke إلى أن هابرماس حاول منذ كتابه "المعايير والوقائع" تجنب الخلط والغموض بين الوضعيتين، بحيث اقترح تعديلا حول "D" للإحالة إلى استعمال "D" مثل "U 1". وهذا دليل على المأزق الذي

Ibid. p. 111 1

Ibid. p. 111 2

Ibid. p. 149 3

Maeve Cooke. Language and Reason: A Study of Habermas's pragmatics. MIT. 1994. p. 152. 4

Ibid. p. 152. 5

وضعته فيه الانتقادات النظرية السياسية النسائية. إن الذات المشاركة في الحوار ليست رهينة سياق وتشكيلة خطائية، تتمظهر في صيغة المفرد. بل الذات المحاور، في إطار الديمقراطية التشاورية تتموضع وتتشكل في صور متباينة داخل سياقات وممارسات سياسية واجتماعية مختلفة. ومن ثمة، يصعب الحديث عن خطاب متماسك يقود إلى التوافق داخل "U". ولهذا فرهانات بن حبيب هو "موضوعة الأخلاق الكونية في علاقاتها مع النوع الاجتماعي (الجندر) والاختلاف والسياق"¹.

إن الثقب الذي يطال النظرية الهابرماسية- في تقدير بن حبيب - يقوم على وضع حدود فاصلة بين العدالة والعالم المعيش، المعايير والقيم، معايير القضايا العامة وقيم القضايا الخاصة، الأخلاق والإتيقا... هذه التمايزات تنعتها بن حبيب بالقطيعة بين "النموذج المعياري" The Normative Model و"التحليل الاجتماعي"². ترى بن حبيب أن هناك قضايا في ظل هذه التمايزات تنتمي لجهة العدالة، وأخرى تنتمي لجهة العالم المعيش. الشيء، الذي يجعلنا نتساءل عن طبيعة قضايا ودوائر انتمائها، وعلى أية أساس يتم ترتيب أولويات الانتماء؟

هذه التمايزات تكشف عن "تقليد سياسي غربي عمل وإلى حدود الآن، على حجز المرأة والفضاءات النموذجية للأنشطة النسائية، مثل الأشغال المنزلية، الإنجاب، رعاية الأطفال، المرضى، كبار السن إلى مجال خاص"³. بمعنى أن هذه الخدمات النسائية اللامرئية لا تتمظهر كقضايا الشأن العام. بل تختفي وتتوارى داخل قضايا خاصة. وهذه التمايزات تكثف من سلطة أبوية في الاستغلال والاضطهاد تمارس في الظل بعيدة عن أضواء العدالة والإنصاف.

إن الفصل بين العام والخاص، ممارسة تدميرية للواقع السوسيولوجي وسؤال الاندماج الاجتماعي. فالجمال الخاص مجال لسحب الكلام والرأي والفعل وحق

1 Eva Lundgren-Gothlin. Ethics; Feminism and 1632ostmodernism: Seyla benhabib and Simon De Beauvoir. in. Eva lundgren-Gothlin. "feminism and postmodernism: Seyla Benhabib and Simone De Beauvoir". in "The postmodernist critique of project of enlightenment". Rodopi. B.V. AMESTERDAM. 1997. p. 80.

2 Seyla Benhabhb "Model of Public Space: Hannah Arendt; The liberal Tradition, and Jurgen Habermas". in "Habermas and Public Sphere". Edited by: Craing Calhoun. MIT. 1992. p. 87

3 Ibid. p. 89-90

الاختيار، إنه مجال يشمل ليس فقط المرأة، بل الطفل والطبقة العاملة. تلك سرديات صغرى، بلغة ليوطار، خارج الكونية الأخلاقية الهابرماسية.

فهل القناعات الذاتية يمكن التعبير عنها والبوح بشأها داخل فضاء من القهر الاجتماعي والظلم الاقتصادي. كيف تعلن المرأة عن رغبتها في العشق، عن رغبتها في اختيار الزوج، عن فضح العنف الممارس في حقها، عن رغبتها في الإجهاض... فمن يملك حق رسم التمايزات بين العدالة والحياة الخيرة؟. إن محاولة وأد الاختلاف يندرج في سياق التساؤل حول من يملك سلطة كتابة التاريخ؟ أو من يكتب لمن؟ بن حبيب لا تتردد في الإجابة قائلة أنه "غالبا ما يكتب تاريخ المرأة من طرف الرجال"¹.

إن هذا النزوع الذكوري لإقصاء المرأة من الفضاء العمومي ترى فيه Marie Fleming إشارة هابرماسية لتصنيف المرأة ضمن الحركات الاحتجاجية اللامتناسية والخاصة، والتي لم تظهر إلا في نهاية القرن 20 مثل: حركات البيثة، حركات السلام، حركات ضد الأسلحة النووية... وهذا التصنيف للمرأة ضمن هذه الحركات مؤشر على أن "نظرية هابرماس ليست كونية بعد"².

خاتمة

نعتقد أن أطروحة بن حبيب حول مفهوم الكونية، تقوم على تصور الحدود الأمنية لسيادة الدول، وفي الوقت نفسه، تقوم على تصور يستوعب الآخر كعضو في المجتمع الدولي يتمتع بضمانات حقوقية. ذلك أن الحقوق الفردية ليست رهينة معاهدات ومواثيق، بحيث يظل جزء منها في منأى عن الالتزام والاحترام من طرف أعضاء يمثلون السيادة الوطنية. الحقوق الكونية مطالبة أن تخترق الحدود وتمثيلية السيادة، نحو تعزيز مطالب الفرد في المجتمع الدولي. ولإضفاء نوع من التماسك المنطقي على أطروحتها، نحرص بن حبيب على تحديد مفاهيمي بين:

1 Seyla Benhabhb "Model of Public Space:Hannah Arendt; The liberal Tradition, and Jurgen Habermas". Op.Cité. pp. 89-90

2 Marie Fleming. "Emancipation and Ullusion:Rationality and gender in Habermas Theory of Modernity". pennsylvania state University.1997. introduction. p. 1.

الحدود Boundaries بوصفها حالة من التناهي مع الحريات الأساسية المتعلقة بحركة الإنسان. إذ لا يجوز من حيث المبدأ الأخلاقي ومعايير العدالة الكونية وضع حدود في وجه حركة الإنسان. "موقفي - تقول بن حبيب - سأدافع عن حدود مرنة Porous لرفع الحصار بشكل نهائي عن العضوية"¹ من أجل "إدخال مطالب المواطنة في نظام كونية حقوق الإنسان"². إذ الانتقال من ادعاء حق الضيافة إلى اندماج العضوية السياسية يتطلب حدوداً قابلة للاختراق، كما أنها شفافة ومرنة. أما الحدود كمطلب ديمقراطي، فيجب على متطلبات تمثيلية الدولة وسيادتها ومسؤوليتها داخل المنتظم الدولي. فالديمقراطيات تحتاج إلى Boundaries لحماية أمنها وتدير شأنها الداخلي وسيادة قوانينها ونظمها. بتعبير آخر، تصريف شؤون الدولة. ولهذا تقول بن حبيب: "يمكن أن أتصور إمبراطورية بدون حدود، ولا أعتقد أنه من الممكن تصور ديمقراطية بدون حدود"³.

هذه الأطروحة، تمتد اشتعالاً في شرايين المجتمع المدني العالمي، الذي يدفع في اتجاه بلورة قيم كونية جديدة يصبح معها تعريف الحدود هو تلاشيها، من أجل بناء حياة مواطنة عالمية، تستلهم شرعيتها من المشترك التاريخي الإنساني. بغض النظر، عن الجنس واللون والمراتب الاجتماعية...

1 Seyla Benhabib. "Transformations of Citizenship Dilemmas of the nation state in the era of globalization". Spinoza lectures. 2000. p. 33.

2 Rigs of others... Op.Cité. p. 22.

3 Seyla Benhabib. Interview Conversation With History: Institute of International Studies. VC. Berkley. in. <http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib>